Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXV. Band, 3. Heft.

XIII.

Aristophanischer und geschichtlicher Sokrates.

Von

Dr. **Hubert Röck**, Innsbruck.

III.

1. So einfach ist der von mir eingeschlagene Lösungsversuch der Quellenfrage allerdings nicht, als ob für mich, wie Goswin Uphues es hinstellt, „als einzig vollwertiger Zeuge" nur Aristophanes übrig bliebe[64]) oder als ob ich, wie Pöhlmann sich ausdrückt, die Illusion hegte, „daß das, was uns der Heros nicht lehrt, dem Hanswurst abgewonnen werden kann" [65]). Indem Uphues seinen Lesern besonders Albertis „Sokrates" empfiehlt als ein Buch, das alle Sokrates betreffenden Nachrichten sorgfältig und gewissenhaft gegeneinander abwäge und prüfe, gibt er mir zu verstehen, daß mein Buch vielleicht ganz anders ausgefallen wäre, wenn ich das Albertis gekannt hätte [66]).

Wohlan, wie stellt sich denn Alberti zur Quellenfrage?

Während wir uns nach Uphues selbst, „um Sokrates wirklich zu verstehen", auf das Zeugnis Xenophons und Platons berufen müßten [67]), ist Albertis quellenkritischer Standpunkt dem meinen der Idee nach verwandter als der irgend eines anderen Autors, wenigstens in Sätzen wie diesen: „Die nächsten und wichtigsten noch erhaltenen Quellen zur Kenntnis des Sokrates sind die

---

[64]) Der geschichtliche Sokrates kein Atheist und kein Sophist (Langensalza 1907), S. 2.

[65]) Sokratische Studien (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1906), S. 71.

[66]) Der geschichtliche Sokrates S. 3 f.

[67]) ib. S. 2.

Schriften Platons und Xenophons und die Komödien des Aristophanes oder genauer dessen „Wolken“ und einzelnes aus den „Wespen“ und „Fröschen“... Es läßt sich nicht einseitig entscheiden, ob Xenophon oder Platon der Wirklichkeit gerechter wird. Die Wirklichkeit liegt in einem dritten Punkte außer ihnen... Die „Wolken“ zeugen für die verschiedensten weitestgehenden Einflüsse, mitten in denen Sokrates stand. Wie hätte der Dichter die Bedeutung desselben, seinen kritischen Standpunkt und seine dialektische Tätigkeit so, wie es der Fall und aus dem Zerrbilde erkennbar ist, darstellen... wie ihn zum Vertreter altjonischer Sätze und Anaxagoreischer Weisheit machen können, wenn nicht Sokrates tatsächlich von diesen Einflüssen abhängig war, von ihnen berührt wurde, mit ihnen sich abgeben mußte?“ [68])

Schade nur, daß Alberti von der in diesen und anderen Sätzen geäußerten quellenkritischen Einsicht einen viel zu schüchternen Gebrauch gemacht hat. Sonst wäre mein Buch allerdings ganz anders ausgefallen und am Ende gar nicht geschrieben worden.

In Wahrheit vertrete ich in meinem Buche die Auffassung, daß die Wolkenkomödie zwar ein Dokument bildet, das zur Ergründung der unverfälschten Sokratischen Philosophie „keinen geringeren geschichtlichen Wert“ besitzt als die Platonischen und Xenophontischen Schriften (S. 56), daß sie jedoch ebenso wie diese „weniger historisch als literarisch-fiktiv“ zu nehmen ist (S. 141), weil Sokrates dort wie hier verzerrt erscheint, bei Aristophanes, „ins grob Materialistische“, bei Platon und Xenophon „ins verstiegen Idealistische“ (S. 56), wenngleich das Aristophanische Sokratesbild, so grotesk es sich ausnimmt, „im Kern“ — wohlgemerkt „im Kern!“ — geschichtlich treuer als das Platonisch-Xenophontische ist (S. 171). Ich sage mit Joël, „wenn uns von einer Persönlichkeit drei so grundverschiedene Bilder überliefert werden, wie sie die Zeitgenossen Plato, Xenophon und Aristophanes uns von Sokrates überliefern, so spricht das gegen alle drei“ [69]), bloß mit der Einschränkung, daß es nicht bei sämtlichen Zügen und nicht gleichmäßig gegen alle drei

[68]) Sokrates (Göttingen 1869) S. 3, 5, 21.

[69]) Der echte und der Xenophontische Sokrates I. 21.

zu sprechen braucht; und da dies im allgemeinen nicht auszumachen ist, so muß eben jeder Zug für sich auf seine Geschichtlichkeit geprüft werden. Selbst Pöhlmann kann nicht umhin zuzugeben: „Daß wir überhaupt aus dem Altertum eine Auffassung des Sokrates besitzen, die der platonisch-xenophontischen Legende so selbständig, ja zum Teil direkt ablehnend gegenüber steht, ist eine überaus bedeutsame Tatsache, die noch immer zu wenig gewürdigt wird. Sie bestärkt uns in der Überzeugung, daß wir in der Emanzipation von der Legende immerhin wesentlich weiter gehen müssen, als es selbst von so hervorragenden Forschern wie Schwartz und E. Meyer geschehen ist [70]." Dann hätte er sich aber mit diesem Zugeständnis nicht begnügen, sich vor allem auf eine Würdigung der „überaus bedeutsamen Tatsache" einlassen und sich mehr mit mir als mit Schwartz und E. Meyer auseinandersetzen sollen, da er außerdem zugibt, daß die Sokratestypen beider „in sich selbst widerspruchsvoll" seien, mein Sokratestypus aber „streng einheitlich und konsequent gedacht" [71]), was gewiß eher zu meinen Gunsten spricht.

2. Das Sokrates-Problem ist ein Doppelproblem. Es ist ein philosophisches und es ist ein geschichtliches Problem, die sich zueinander wie Kern und Schale verhalten. Um den Kern so rein als möglich herauszuschälen, muß zuerst die Schale geöffnet werden; sie darf jedoch nicht gewaltsam, sondern sie muß kunstgerecht geöffnet werden. Soweit das Sokrates-Problem ein geschichtliches Problem ist, ist daher zu seiner Lösung erforderlich, im ganzen wie im einzelnen nach den Grundsätzen der Geschichtswissenschaft zu verfahren. Freilich ist das leichter gesagt als getan. Doch in magnis et voluisse sat est. Wer mich widerlegen will, widerlege mich denn nach den Grundsätzen der Geschichtswissenschaft durch die Tat, durchs Bessermachen.

„Wie in einer Gerichtsverhandlung — sagt E. Bernheim — nach Prüfung der für zulässig befundenen Zeugen hinsichtlich ihres Charakters und Leumunds die einzelnen Aussagen auf ihre Zuverlässigkeit hin untersucht, gegeneinander gehalten, mit den Indizien verglichen werden, um endlich unter Abwägung aller Umstände die Tatsächlichkeit der Vorgänge festzustellen, gerade so hat der

---

[70]) Sokratische Studien S. 75. [71]) ib. S. 53.

Historiker behufs Feststellung des Tatsächlichen mit den Quellenzeugnissen zu verfahren. Die „Überreste“ dienen als Indizien der Vorgänge, die „Berichte“ bieten die Zeugenaussagen.“ [72])

Wer mich ernstlich widerlegen will, hat demgemäß mit dem Nachweis zu beginnen, daß, wie Döring dies von Xenophons Memorabilien behauptet [73]), „eine der Intention wie der Ausführung nach objektiv historisch gehaltene Quelle“ [74]) oder mehrere solche Quellen über Leben und Lehre des Sokrates, also „Berichte“ im Sinne der Geschichtswissenschaft auf uns gekommen sind. Nach der von mir vertretenen Auffassung, die keine willkürliche Ausgeburt, sondern das natürliche, folgerichtige, unvermeidliche Ergebnis der bisherigen quellenkritischen Forschungen ist, besitzen wir keinen einzigen derartigen „Bericht“, sondern bloß „Überreste“ von mehr oder weniger geschichtlichem Gehalt, den es so weit auszubeuten gilt, als das Material dazu Anlaß und Berechtigung gewährt.

3. Daß in einem Falle, wo ein Kriminalprozeß zur Diskussion steht und der Historiker als Revisionsrichter zu fungieren hat, die Anklage dieselbe unparteiische Beachtung wie die Verteidigung verdient, liegt dies nicht auf der Hand? Aber gerade gegen das auf der Hand Liegende wird oft am meisten gefehlt.

Tatsache ist einmal, daß Sokrates von der Mehrzahl der Richter schuldig befunden worden ist, nicht an die Staatsgötter zu glauben. Auf welche Gründe hin?

Von Xenophon erfahren wir nichts anderes, als daß er sich selbst oft gewundert hätte, was für einen Beweis die Ankläger für diesen Klagepunkt vorgebracht haben möchten (Memor. I, 1, 1 u. 2), Sollte dies wirklich nicht in Erfahrung zu bringen gewesen sein, wenn er sich ein wenig darum bemüht hätte? Seine Abwesenheit von Athen zur Zeit des Prozesses und nachher wäre kein zureichender Verhinderungsgrund. Noch verdächtiger ist, daß Platon, ob-

---

[72]) Einleitung in die Geschichtswissenschaft (Leipzig 1905) S. 131.

[73]) Übrigens mit solchen Einschränkungen, daß er sich selbst widerlegt und bloß darin recht behält: „entweder ist nie ein objektiv zureichender Bericht in die Öffentlichkeit gelangt oder er ist, ohne für uns nachweisbare Spuren zu hinterlassen, wirkungslos wieder verhallt“ (Die Lehre des Sokrates S. 544). Näheres in meinem Buche S. 137—141.

[74]) Die Lehre des Sokrates S. III.

wohl ein Ohrenzeuge der Gerichtsverhandlung, sich völlig in Schweigen hüllt. Alles, was uns über die klägerische Beweisführung überliefert ist, besteht aus der gelegentlichen Angabe in Lukians „Demonax", gleich Sokrates sei auch Demonax niemals beim Opfern gesehen worden und von allen allein in die eleusinischen Mysterien nicht eingeweiht gewesen (cap. 11).

Daß Sokrates in die eleusinischen Mysterien eingeweiht gewesen wäre, dafür gibt es in der Tat nirgend den geringsten Anhaltspunkt. Das Opfern betreffend teilt Xenophon in den Memorabilien allerdings mit, Sokrates hätte bekanntermaßen oft zu Hause und oft auf den öffentlichen Altären der Stadt geopfert (I. 1. 2). Dem steht indessen entgegen, daß die Xenophontische Apologie keine häuslichen Opfer, sondern bloß Opfer bei gemeinsamen Festen und auf den öffentlichen Altären erwähnt; sie erwähnt auch nicht, daß Sokrates dabei oft gesehen worden wäre (§ 11). Noch mehr steht ihm die Nichtbestätigung von Platonischer Seite entgegen, da Platon nach dieser Richtung auf jeden Verteidigungsversuch verzichtet hat. Besonders aber steht ihm der Mangel an Beweiskraft entgegen. „Wie oft — bemerkt Joël zu jener Memorabilienstelle — trennt man sich schwerer von der Zeremonie als vom Glaubensinhalt? Von welchem griechischen Denker wird berichtet, daß er sich von den Opfern fernhielt? Warum hätte Sokrates die Formen bekämpfen sollen, die so eng verstrickt waren mit aller Gewohnheit des Lebens und aller nationalen Kultur, die nicht bloß religiöse, sondern auch politische und soziale, künstlerische ..... und auch wissenschaftliche Lebensformen waren?"[75]) Wir sehen das an Platon und Xenophon selbst. Daß Platon an die Existenz von Zeus, Apollo usw., „so wie sie in der hellenischen Religion lebten", nicht geglaubt hat, findet sich bei Zeller[76]) dargetan; die gebräuchlichen Opferzeremonien wird er nichtsdestoweniger mitgemacht haben. Allein auch Xenophon zeigt sich trotz seiner Kultusbeflissenheit nicht als so „alt- und abergläubig in mehr als einem Sinne", wie Theodor Gomperz[77]) ihn hält, wenn man einmal dahinter gekommen ist, daß der Xenophontische Sokrates, soweit er über religiöse Dinge sich

---

[75]) Der echte und der Xenophontische Sokrates I. 93.
[76]) Philos. d. Griech. II. 931. [77]) Griech. Denker II. 109.

ausläßt, ohne Abzug mit Xenophon identisch zu nehmen ist. Daß Kyros von Xenophon nicht ad historiae fidem, sed ad effigiem justi imperii[78]) geschildert wird, ist eine Wahrheit, die niemals in Vergessenheit geraten ist. Daß es sich mit Sokrates ebenso verhält, daß er von Xenophon gleichfalls nicht ad historiae fidem, sed ad effigiem verae philosophiae — im Xenophontischen Sinne natürlich — geschildert wird, diese, wie es scheint, schon früh verkannte Wahrheit hat erst Joël tiefer aufgedeckt. Joël hat aber nicht tief genug gegraben, um zu erkennen, daß Xenophon selbst an den populären Gottesvorstellungen viel zu korrigieren gehabt hat und korrigiert hat, daß er es ist und nicht Sokrates, der den „Schlag gegen die traditionelle Frömmigkeit" austeilt, die Götter „einfach um das Gute zu bitten"[79]. Wenn also Sokrates auch, wo es unausweichlich war, geopfert haben wird, so ist doch daraus kein Argument für seinen Glauben an die Staatsgötter zu drechseln.

Xenophons zweites und letztes Argument, Sokrates hätte ja ganz offen von der Mantik Gebrauch gemacht (Memor. I. 1, 2), ist vollends jeglicher Beweiskraft bar. Von welcher Art Mantik? Von der Oionoskopie und Hieroskopie etwa? Das ließe sich hören. Xenophon weiß indes nur die Wirksamkeit des Dämonions als des Sokrates eigene Art Mantik geltend zu machen (Memor. I. 1, 2—5), als ob dieser nicht gerade der Einführung „anderer neuer Dämonien" mitangeklagt gewesen wäre. Die Wirksamkeit des Dämonions für den Glauben des Sokrates an die Staatsgötter geltend zu machen, worin doch das Argument gipfeln müßte, unterläßt er wohlweislich, um es dafür unversehens in der Frage gipfeln zu lassen, wie Sokrates demnach hätte glauben sollen, daß es Götter nicht gebe (*πῶς οὐκ εἶναι θεοὺς ἐνόμιζεν;* — Memor. I. 1, 5), als ob er des Atheismus schlechthin inkriminiert worden wäre. Wie kommt das?

Die richtige Auskunft darüber vermittelt cap. 14 der Platonischen Apologie. Hier richtet Sokrates an Meletos die Frage, ob er nach dessen Meinung zwar an gewisse Götter glaube und bloß an die Staatsgötter nicht, also nicht ganz und gar Atheist (*τὸ παράπαν ἄθεος*) oder ob er ihm überhaupt nicht an

[78]) Cic. epist. ad Quint. I. 1, 23.

[79]) Der echte und der Xenophont. Sokrates S. 119 f., 91; vgl. auch Döring, Gesch. d. griech. Philos. I. 392.

Götter, an gar keinen Gott zu glauben scheine. Und Meletos erwidert: Das behaupte ich, daß du ganz und gar nicht an Götter glaubst und das, beim Zeus, auf keinerlei Weise. Hierauf folgt das bekannte etymologisch-elenktische Beweiskunststück des Sokrates, aus dem hervorgehen soll, daß Meletos in der Klageschrift sich selbst widerspreche, wie wenn er sagte: „Sokrates frevelt, indem er nicht an Götter glaubt, sondern an Götter glaubt.“ Ein solcher Widerspruch ist indessen der Klageschrift nicht vorzuwerfen, weil sie ausdrücklich auf die Staatsgötter Bezug nimmt und weil die *δαιμόνια* nach des Sokrates eigener Beweisführung bloß den Glauben an Götter überhaupt in sich schlössen, nicht aber den an die Staatsgötter, abgesehen davon, daß Meletos unter den *δαιμόνια* nicht etwas auf Götter Bezügliches verstanden haben kann. Sonst hätte er Sokrates nicht so entschieden des radikalen Atheismus geziehen. Denn daß er dies bei der Gerichtsverhandlung wirklich getan und daß Sokrates sich dagegen auf jene ihm durchaus zuzumutende Manier verteidigt hat, wird durch den Xenophontischen Verteidigungsversuch, indem es ihn zugleich erklärt, bestätigt, der, obschon anders eingekleidet und ernster sich gebend, ebenfalls auf eine Abwehr des Vorwurfs des radikalen Atheismus mit Hilfe des Dämonions hinausläuft.

Wenn denn Sokrates nicht besser in Schutz zu nehmen gewesen ist, so liegt darin allein ein sicheres Indizium dafür, daß er an die Staatsgötter jedenfalls nicht geglaubt hat.

Nun wird auch die eigentümliche Fassung der Klageschrift verständlich. Wenn die Ankläger vom radikalen Atheismus des Sokrates überzeugt waren, weshalb beschuldigten sie ihn nicht schon in der Klageschrift einfach und ohne weiteres, überhaupt an keine Götter zu glauben? Standen doch die Philosophen längst allgemein im Rufe, radikale Atheisten zu sein[80]), stand doch Sokrates selbst seit der Aufführung der „Wolken“ in diesem Ruf. Weshalb die Hereinzerrung der *ἕτερα καινὰ δαιμόνια*, da diese nach der eigenen Meinung der Ankläger nichts auf Götter Bezügliches zu bedeuten hatten? So unverständlich das alles auf den ersten Blick erscheint, so verständlich und verständig erscheint es,

---

[80]) Plat., Apol. cap. 2 und cap. 10.

wenn man erwägt, daß die Ankläger mit einem auf das Dämonion sich stützenden Rechtfertigungsversuch nach Art des Platonischen oder Xenophontischen rechnen mußten. Und sie haben damit gerechnet. Das verrät eben die vorsichtige Fassung der Klageschrift mit der Beschränkung auf Leugnung der Staatsgötter und mit der Kennzeichnung der δαιμόνια als ἕτερα καινὰ wodurch jedem derartigen Rechtfertigungsversuch von vornherein die Spitze abgebrochen war.

Formaliter wegen Leugnung der Staatsgötter, ist Sokrates materialiter wegen Atheismus, radikalen Atheismus, verurteilt worden. Und da er auch dagegen nicht besser in Schutz zu nehmen gewesen ist, so liegt darin zugleich ein sicheres Indizium dafür, daß er an keinerlei Götter geglaubt hat.

4. Mit meiner Erklärung des Sokratischen Dämonions als „Inbegriff edler Antipathien"[81]) bin ich nicht einmal bei Heinrich Gomperz auf eine grundsätzliche Gegnerschaft gestoßen. Objektiv findet er sie „im ganzen und großen ja offenbar richtig" (S. 284). Allerdings bloß objektiv. „Daß Sokrates das Dämonion auch subjektiv für einen Inbegriff von Antipathien natürlicher Art gehalten habe," findet er dagegen ganz unglaublich. „Denn wenn Sokrates nicht Atheist war — argumentiert er — so konnte er das Dämonion für ein göttliches Zeichen halten" (S. 284). Und Atheist sei Sokrates im Sinne meiner These nicht gewesen. „Die entscheidenden Gegengründe" lägen im Verhältnis des Sokrates zu seinen Jüngern. Und zwar zunächst im Verhältnis zur Gesamtheit der Jünger, da sich doch nicht leugnen lasse, daß von Sokrates „lauter theistische Richtungen" ausgegangen seien, die Theodors allein ausgenommen. Dieser Umstand, „daß fast alle sokratischen Schulen ein religiöses Pathos aufweisen", sei eine unzweifelhafte Tatsache, und eine solche, die allen von mir zu gunsten meiner These angeführten Tatsachen wohl das Gleichgewicht halten könne (S. 274 f.).

Welche Einseitigkeit von mir, eine derartige Tatsache nicht in Rechnung zu ziehen! Daran ist wohl die mir von Heinrich Gomperz nachgesagte „starr dogmatische Geistesart" (S. 285) schuld, die in diesem Falle so weit geht, daß ich von der Tatsäch-

---

[81]) Der unverfälschte Sokrates S. 322.

lichkeit des Gegenteils überzeugt bin, also lauter mehr oder weniger ausgesprochen atheistische Richtungen erblicke, die Xenophons ausgenommen, wo Heinrich Gomperz, die Theodors ausgenommen, lauter ausgesprochen theistische Richtungen erblickt. Wenn ich mich aber damit in Gesellschaft der von Heinrich Gomperz geschätztesten Philosophiehistoriker befinde, Vater Zellers und Gomperz des Vaters?

Die Kyrenaiker betreffend halte ich mit Zeller dafür, daß Theodors Ansicht über Religion und Götter „die Ansicht seiner Schule“ gewesen ist[82]).

Die Kyniker betreffend halte ich mit dem Verfasser der „Griechischen Denker“ dafür, daß sie keine Religion, sondern lediglich eine Theologie besessen haben, eine Theologie, deren Gottheit „ein recht sehr farbloses Verstandesgebilde“ gewesen ist, kein „fürsorglicher Vater“, kein „strafender Richter“, allenfalls ein „weiser zweckgemäß waltender Weltenordner“, „zu dem von irgend einem intensiven Gemütsverhältnis nirgendwo eine Spur zu finden ist[83]).“

Menedemos, den Begründer der Eretrischen Schule, betreffend halte ich mit Zeller dafür, daß er „in seinen freien religiösen Ansichten“ an den Megariker Stilpo und die kynische Schule erinnert[84]).

Den „tiefreligiösen Begründer des Idealismus“ endlich betreffend, wie Platon von Heinrich Gomperz genannt wird (S. 275), halte ich mit Zeller dafür, daß Platons eigene Religion jener „philosophische Monotheismus“ ist, „für den die Gottheit mit der Idee des Guten zusammenfällt“, die „Gottesverehrung mit der Tugend und Erkenntnis[85]).“

So verhält es sich mit dem „religiösen Pathos“, das nach Heinrich Gomperz fast alle sokratischen Schulen aufweisen sollen. Das Pathos wäre teilweise da, aber religiös — religiös ist es außer bei Xenophon nicht. Im übrigen sapienti sat.

---

[82]) Philos. d. Griech. II⁴. 376.

[83]) II. 133 f.

[84]) Philos. d. Griech. II⁴. 280.

[85]) Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos.² S. 39; Philos. d. Griech. II⁴. 707 ff., 717, 925 ff.

5. Nicht besser steht es um den letzten und vermeintlich stärksten Trumpf, den Heinrich Gomperz gegen meine These auszuspielen hat.

„Die Hauptsache — sagt er — bleibt die Apologie. Hier läßt Platon den Sokrates seine ganze Wirksamkeit als Gottesdienst darstellen, er läßt ihn sich emphatisch zum Glauben an die Göttlichkeit der Gestirne bekennen...... Über diesen Tatbestand hilft kein Vernünfteln hinweg. Hätte die Apologie den Zweck gehabt, den lebenden Sokrates zu retten, so könnte man es allenfalls begreifen, wenn auch nicht entschuldigen, daß Platon hier seinen Lehrer seine Grundüberzeugungen feierlich verleugnen läßt..... Dem toten Sokrates gegenüber wäre ein solches Verfahren eine Leichenschändung, deren Niedertracht nur von ihrer — Unsinnigkeit überboten würde; denn hätte nicht ganz Athen in ein homerischesGelächter ausbrechen müssen, wenn es gelesen hätte, wie dem notorischen Gottesleugner die frömmsten Tiraden in den Mund gelegt wurden? Platon hätte damit nur eines erreicht: er hätte sich für alle Zeiten lächerlich gemacht" (S. 275 f.).

Ich gebe meinem Kritiker gern zu, daß nichts geeigneter wäre als dies, meine These über den Haufen zu werfen, vorausgesetzt daß die Apologie, wie noch Zeller annahm, „nicht eine freie Schöpfung des Schriftstellers, sondern eine ihrem wesentlichen Inhalt nach treue Darstellung dessen ist, was Sokrates wirklich gesprochen hat[86])." Diese Voraussetzung trifft jedoch bei meinem Kritiker nicht zu. Platon soll vielmehr, wie Heinrich Gomperz annimmt, Sokrates in dessen eigener Maske verteidigen, indem er nicht erzählen wolle, „wie Sokrates sich wirklich verteidigt habe, sondern zeigen, wie er sich hätte verteidigen können[87])." Aber warum das? Hat sich Sokrates etwa in Wirklichkeit so schlecht verteidigt, daß er der Platonischen Anwaltschaft bedurfte? Und wird er denn gegen die gerichtliche Anklage von Platon überhaupt verteidigt? Das eine wird Heinrich Gomperz kaum bejahen wollen und das andere ist unmöglich zu bejahen. Seine Ansicht von der Apologie ist eben wenn auch nicht so unkritisch wie die Zellersche, doch nicht weniger unhaltbar als diese oder, was das-

---

[86]) Philos. d. Griechen II[4]. 196.

[87]) Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen (Jena 1904) S. 61 f., 71.

selbe besagt, sein Verfahren, die Apologie des ihr beigelegten Charakters eines „Berichts“ zu entkleiden, ist viel zu konservativ. Wir müssen darin erheblich weiter gehen, so weit, als wir, ohne aberkritisch zu werden, gehen dürfen.

Wenn nun die Apologie weder eine geschichtlich treue, noch eine fiktive Wiedergabe der Sokratischen Verteidigungsrede sein soll, was kann sie dann noch sein? Nichts andres als eine Schrift wie die übrigen Platonischen Schriften, in denen Sokrates im Namen des Autors das Wort führt, bloß als *λόγος δικανικός* eingekleidet, von dem Dionys von Halikarnaß bemerkt, daß er *δικαστηρίου ἢ ἀγορᾶς οὐδὲ θύρας* gesehen habe, sondern *κατ' ἄλλην τινα βούλησιν* geschrieben worden sei [88]. Ihrer *βούλησις* nach ist die Apologie eine Selbstverteidigung Platons in Gestalt der Sokratischen Verteidigungsrede, eine Verteidigung von Platons eigenen philosophischen Bestrebungen gegenüber den Anfeindungen der Athener und zugleich eine Strafpredigt an sie. Am bezeichnendsten hierfür ist die Stelle, wo Sokrates prophezeit, andere von ihm jetzt zurückgehaltene und von den Athenern Unbeachtete würden kommen, sie zur Rechenschaft zu ziehen und sich desto lästiger erweisen, je jünger sie wären (cap. 30), eine Prophezeiung, die sich eben in der Apologie erfüllt. Im wesentlichen ist dies auch Dörings Auffassung der Apologie, wenn er erklärt, der „Bußprediger“ Sokrates der Apologie sei nicht der geschichtliche, sondern der nach Platons Bedarf umgemodelte Sokrates, der Verkünder der Botschaft, die Platon an das Volk von Athen gerichtet habe, die Apologie daher „in keinem Sinne“ eine Wiedergabe der vom wirklichen Sokrates gehaltenen Verteidigungsrede [89]. Auf Gomperz den Vater kann ich mich wenigstens insofern berufen, als er, obschon dieser Auffassung nicht näher als der Sohn stehend, vor dem „Befremdlichen“ nicht die Augen schließt, daß die Apologie mit sich selbst in Widerspruch gerate, wenn an die Stelle der „Gottesknechtschaft“ „mit wenig verändertem Ausdruck, aber mit ganz und gar verändertem Gehalt“ ein andrer „Gottesdienst“ trete, und ebenso in Widerspruch mit der allgemeinen zeitgenössischen Auffassung der Persönlichkeit des

---

[88]) *Περὶ τῆς Δημοσθ. λέξεως* (ed. Usener et Rademacher) cap. 23.
[89]) Gesch. d. griech. Philos. I. 559.

Sokrates, um bei der Unwahrscheinlichkeit nicht zu verweilen, „daß das Bild eines solchen Sokrates in dem Spiegel der Komödie die Gestalt gewinnen konnte, die uns aus ihm entgegenblickt"[90]). Über alle diese Inkongruenzen schwingt sich der Sohn mit der Bemerkung hinweg, die „Menge auffälligen Selbstlobs" begreife sich als Äußerung des Jüngers ebenso leicht, wie sie im Munde des Meisters wunderlich wäre[91]). In Wahrheit verhält es sich gerade umgekehrt: Was im Munde des Jüngers nicht bloß wunderlich, sondern widerlich wäre, wird als Äußerung des Meisters zur Not erträglich.

So ist es um den von Heinrich Gomperz gegen mich ausgespielten Haupttrumpf bestellt. Welchen Eindruck die Apologie auf Platons Zeitgenossen gemacht hat, darüber fehlt uns jede Kunde. Tatsache ist jedoch, daß die Leser späterer Zeiten sehr verschieden von ihr berührt worden sind. Dieselbe Schrift, die Theodor Gomperz ein „Laienbrevier starker und freier Geister", „eines der männlichsten Bücher der Weltliteratur" nennt[92]), hat schon Cassius Severus „nec patrono nec reo digna" befunden[93]). Unmöglich ist es nicht, sogar sehr wahrscheinlich, daß sie bei Platons Zeitgenossen ein homerisches Gelächter ausgelöst hat.

6. Wenn somit die Platonische Apologie für eine geschichtswissenschaftliche Darstellung des echten Sokrates gleich den übrigen Platonischen Schriften im ganzen bloß als „Überrest" in Betracht kommen kann, so ist sie doch reicher als diese zusammengenommen an wichtigen geschichtlichen Daten und mehr oder weniger geschichtlichen Zügen, was zum Teil die Art der Einkleidung mit sich bringt, zum Teil aber auch ein gewisses Pragmatisieren, das uns die Richtung weist, in der wir weiter zu pragmatisieren haben.

Wie Platon pragmatisiert, sei zwischen den früheren Anklägern, Aristophanes und Genossen, und den späteren Anklägern, Meletos und Genossen, zu unterscheiden. Obschon auch diese gefährlich genug seien, seien doch jene viel mehr zu fürchten (cap. 2 und 11). „Eifrig, heftig und zahlreich," wie sie seien und „in geschlos-

---

[90]) Griech. Denker II. 86.

[91]) Die Lebensauffassung d. griech. Philos. S. 62.

[92]) Griech. Denker II. 88.

[93]) A. Senecae orator. sentent. etc., Excerpta controvers. lib. III. § 8, p. 243 (r. Ad. Kiessling).

sener Reihe und überredungskräftig,“ wie sie aufträten, hätten sie die Ohren mit Verleumdungen über Sokrates angefüllt (cap. 10). Daß ihm daraus bei vielen große Feindschaft erwachsen sei, sei ganz wahr. Und das sei auch das für ihn Verderbliche, nicht Meletos und Anytos, sondern die üble Meinung und das Übelwollen der Menge, die schon so vielen trefflichen Männern zum Verderben gereicht hätten und in Zukunft gereichen würden (cap. 16). Der Beweggrund für jene Verleumdungen aber sei in dem Groll der von Sokrates und seinen Schülern der Wissenseinbildung Überführten zu suchen (cap. 5—10).

Von dieser Basis aus versuche ich nun weiter zu pragmatisieren.

IV.

1. Der Wirkung muß die Ursache, dem Groll der der Wissenseinbildung Überführten muß in formeller wie in sachlicher Hinsicht die Schneidigkeit des Sokratischen Überführungsverfahrens, um deren willen Sokrates von Platon mit einem Zitterrochen (Meno 80) verglichen wird, entsprochen haben.

Beim Xenophontischen Sokrates selbst findet sich, von seiner Unterredung mit Kritias und Charikles abgesehen (Memor. I. 2, 32—38), keine Spur davon. Ein so harmloser Biedermann wäre nicht allein unbehelligt, sondern auch unbeachtet geblieben und hätte gewiß ein natürliches Ende genommen. Jenes Gespräch, obschon keinen Fall von Wissenseinbildung betreffend, entbehrt einer gewissen Schneidigkeit nicht. Der Tendenz nach viel schneidiger indessen ist das von Xenophon mitgeteilte Gespräch des Alkibiades mit Perikles über Gesetze (Memor. I. 2, 39—46), worin Alkibiades als gelehriger Zögling des Sokrates sich hervortut, eines Sokrates, der mit dem Xenophontischen nichts gemein hat, vielmehr dessen Widerspiel ist. Die Art, wie hier der Gesetzesbegriff analysiert wird, um die gemeinhin sogenannte Gesetzlichkeit als eine Form der Gewaltübung und daher als Gesetzlosigkeit zu entlarven, ist meisterhaft, aber auch geeignet, die Worte des Platonischen Sokrates zu illustrieren, wenn er sagt, die jungen Leute täten es ihm in der Kunst, andre der Wissenseinbildung zu überführen, mit Erfolg nach und die so Überführten grollten dann ihm als dem ruchlosesten Jugendverderber (Apol. cap. 10), wie es geeignet ist zu erklären, daß die von den Zeitgenossen gehegte bittere Feindschaft noch bei Timon, der ihn

als ἐννομολέσχης geißelte[94]), und besonders bei dem ihn sehr hart zensierenden Zensor Cato[95]) Widerhall gefunden hat.

Beim Platonischen Sokrates dagegen stoßen wir stellenweise auf eine Schneidigkeit, die hinter der beim echten Sokrates notwendig vorauszusetzenden wenig zurückbleibt. So erscheint Sokrates im „Euthyphron" als ein solcher ἐνθεολέσχης, daß damit nach Susemihls Ausdruck das juristische Fundament der Anklage geradezu zugestanden war[96]). Zur Krönung des Ganzen ist die Szene des Gesprächs in die nächste zeitliche und örtliche Beziehung zum Sokrates-Prozeß gesetzt. Diese Schrift, die im Namen des Sokrates „die vernichtendsten Angriffe gegen die Volksreligion enthält und schließlich nicht nur das Wesen, sondern auch die Möglichkeit der Frömmigkeit als ein ungelöstes Rätsel im Dunkeln läßt"[97]), bliebe auch dann eine nicht weniger beispiellose literarische Unbegreiflichkeit und Ungeheuerlichkeit als die Wolkenkomödie selbst, wenn Sokrates, wie Heinrich Gomperz annimmt, „zwar ein frommer, aber nicht altgläubiger Mann" gewesen wäre (S. 276), während alles unbegreiflich und ungeheuerlich Scheinende aufs einfachste und natürlichste sich löst, wenn der leibhaftige Sokrates der von Aristophanes karikierte Atheist gewesen ist.

2. Eine Karikatur wäre aber keine Karikatur mehr, wenn sie nicht mit dem Urbild gewisse hervorstechende Züge bei aller Verzerrung gemein hätte. Zumal eine so ernst gemeinte, ernst zu nehmende und ernst genommene Karikatur wie der Aristophanische Sokrates kann schon darum keine willkürliche Schöpfung des Karikaturisten sein, weil dieser sich selbst von vornherein um die beabsichtigte Wirkung gebracht hätte, wenn er die Schalen seines Spottes und seiner moralischen Entrüstung über einen Unschuldigen oder gar über einen Mitschuldigen ausgegossen hätte. Denn Aristophanes war nichts weniger als ein Altgläubiger, so wenig, daß gegen ihn aus seinen Stücken Material im Überfluß zu einer Anklage wegen Untergrabung des Glaubens an die Staatsgötter zusammen-

---

[94]) fragm. 50 (Wachsmuth).

[95]) Plut. Cato Maj. cap. 23.

[96]) Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie I. 126; vgl. auch Jahns „Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik" 67. Bd. S. 423 f.

[97]) Döring, Gesch. d. griech. Philos. I. 558.

zutragen gewesen wäre [98]). Bloß der Atheismus, der radikale Atheismus als Ausfluß des philosophischen Materialismus war ihm ein Greuel, zu dessen Bekämpfung er sich aus denselben sittlichkeitsretterischen Motiven angetrieben fühlte wie die späteren Widersacher des philosophischen Materialismus bis zur jüngsten Gegenwart. Das Wolkenstück ist nicht einfach ein „Zerrbild des Sophistentreibens um 423“ [99]), wie es die „Allseher“ des Kratinos, der „Konnos“ des Ameipsias, die „Schmeichler“ des Eupolis gewesen sein mögen, sondern ein satirisches Kampfstück gegen den damaligen philosophischen Materialismus als vermeintliche Pflanzschule aller sittlichen Verluderung und als solches ein klassisches Tendenzstück in seiner Art. Die ganze antimaterialistische Literatur hat nichts Klassischeres aufzuweisen, nichts Klassischeres und nichts Folgenreicheres. Von den Aristophanischen Schlägen hat sich der antike philosophische Materialismus nie wieder völlig erholt; die Schwingen waren ihm nicht gebrochen, aber der Mut, sie frei und immer freier zu entfalten.

Wie das Stück dem Dichter nach dessen eigener Angabe „die größte Arbeit“ (*ἔργον πλεῖστον* — V. 524) gemacht hat, eben seiner antiphilosophischen Tendenz zufolge, so setzt es, um richtig verstanden und genossen zu werden, beim Hörer oder Leser mancherlei philosophische und andere Kenntnisse voraus, die nicht jedermanns Sache sind. Ein solches Stück mußte „caviare to the general“ sein und der Mißerfolg bei der Uraufführung ist wahrscheinlich auf nichts anderes zurückzuführen. Hat doch Aristophanes mit den Euripides als „Schurken, Lügner und Possenreißer“ (V. 1520 f.) brandmarkenden „Fröschen“, die, obschon hauptsächlich literarischen Inhalts, ihrer gegen den Sokrates der Bühne gerichteten Spitze wegen ein gemeinverständlicheres Seitenstück zu den „Wolken“ bilden, außer dem ersten Preis und der Erlaubnis zur Wiederholung des Stücks einen Zweig des heiligen Ölbaums errungen, eine ebenso ehrenvolle als seltene Auszeichnung, die der Verleihung eines goldenen Kranzes gleich erachtet wurde. Die antiphilosophische Tendenz an sich ist also an jenem Mißerfolg der „Wolken“ gewiß nicht schuld gewesen.

---

[98]) Vgl. Zeller, Philos. d. Griech. II[4]. 23; Döllinger, Heident. und Judent. S. 259.

[99]) Vgl. Döring, Gesch. d. griech. Philos. I. 346 f.

3. An den „Fröschen“ ist aber für die Würdigung der „Wolken“ als „Überrest“ zur Kenntnis des Sokrates noch viel mehr zu lernen. Bei Euripides sind wir nämlich in der Lage, die Karikatur mit dem Urbild zu vergleichen und da ergibt sich, daß Aristophanes nicht allein im großen und ganzen, sondern vielfach bis ins einzelnste getreu karikiert hat [100]). Das hat Grote übersehen, als er, um das Zeugnis der Aristophanischen „Ritter“ gegen Kleon zu entkräften, sich auf den Sokrates der „Wolken“ berief, der, von den „nackten Füßen“ und der „bündigen Spitzfindigkeit“ abgesehen, „nicht einmal eine Karikatur, sondern eine ganz andere Person“ sein soll als der Sokrates, „den wir aus andern Quellen so gut kennen“ [101]). Der von Grote gemeinte Sokrates ist ebensowenig wie der Aristophanische der geschichtliche Sokrates, wogegen der geschichtliche Euripides aus seinen Werken zu uns spricht und seine Ähnlichkeit mit dem Aristophanischen Euripides beinahe Zug für Zug ad oculos demonstriert. Und das rechtfertigt die Annahme, daß auch der Aristophanische Sokrates als eine im wesentlichen getreue Karikatur des geschichtlichen Sokrates genommen werden darf.

Was Euripides von Aristophanes am meisten verdacht wird, ist der Atheismus. Wie auch Nestle zugibt, sei es den Athenern „vom Durchschnittsmaß der damaligen Bildung“ nicht übelzunehmen, wenn sie Euripides so gut wie Sokrates und noch manchen andern Denker als Atheisten schlechthin betrachtet hätten; für sie sei er das gewesen [102]). Dagegen frage es sich, meint Nestle, „ob Euripides mit dem Volksglauben überhaupt den Glauben an eine Gottheit zurückgewiesen oder, wenn dies nicht der Fall sei, wie er sich dieselbe philosophisch gedacht habe“ [103]). Und das erste verneinend, entscheidet er sich für das zweite dahin, die „Gerechtigkeit“ hypostasiere sich Euripides zur Gottheit selbst, die er Dike nenne, zu einer „nach ewigen Gesetzen immanent in der Welt wirkenden kosmisch-sittlichen Macht“, als deren materielles Substrat „vielleicht“ der alles durchdringende „Äther“ zu denken sei [104]). Aber auch angenommen, dies träfe zu,

---

[100]) Vgl. Nestle, Euripides S. 27—32.

[101]) Geschichte Griechenlands (Berlin 1882) III. 679.

[102]) Euripides S. 30, 51, 145.

[103]) ib. S. 146. [104]) ib. S. 146, 152.

so könnte es doch nie als Theismus, sondern bestenfalls, womit übrigens Nestle selbst einverstanden ist, als „Pantheismus" passieren [105]). Aristophanes und die Athener „vom Durchschnittsmaß der damaligen Bildung" ständen darum mit ihrem Verdikt über Euripides nichtsdestoweniger gerechtfertigt da. Denn ein solcher Pantheismus wäre doch nichts anderes als poetisch verbrämter Atheismus. Und das rechtfertigt gleichfalls die Annahme, daß der Aristophanische Sokrates als eine im wesentlichen getreue Karikatur des geschichtlichen Sokrates betrachtet werden darf.

Zu diesen allgemeinen Rechtfertigungsgründen kommt noch ein besonderer durch den Umstand, daß Sokrates von Aristophanes als notorischer Gesinnungsgenosse und sogar als Mitarbeiter des Tragikers behandelt wird. *Χάριεν οὖν μὴ Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν,* heißt es am Schluß der „Frösche", wozu der Scholiast bemerkt: *ὅτι νῦν πρὸς Σωκράτεν ἑταιρίαν δηλοῖ.*

Daß zwischen Euripides und jenem Sokrates, „den wir aus anderen Quellen so gut kennen", eine derartige *ἑταιρία* bestanden hätte, wird allerdings bloß die „Gedankenlosigkeit" behaupten; darin hat Wilamowitz recht. Anstatt sich aber einmal die Frage vorzulegen, ob denn der Sokrates, den man aus anderen Quellen so gut zu kennen meint, wohl auch der geschichtliche sei, hat man sich von Panaitios an bis auf Wilamowitz damit geplagt, das störende Aristophanische Zeugnis entweder wegzudeuten oder für bedeutungslos hinzustellen, soweit man es nicht einfach ignoriert hat.

Panaitios machte den kürzesten Prozeß, indem er behauptete, Aristophanes hätte in jener Stelle der „Frösche" gar nicht den Philosophen Sokrates, sondern einen unbekannten Dramatiker gleichen Namens im Auge gehabt[106]), eine philologische Verwegenheit, die uns die Verlegenheit enthüllt, in der sich „einer der wenigen kritischen Köpfe der griechischen Gelehrsamkeit"[107]) bei seinem Glauben an die Geschichtlichkeit des traditionellen Sokratesbildes in diesem Falle befunden hat.

Wilamowitz ist nicht so verlegen, doch immerhin verwegen genug zu erklären, die beiden großen Athener seien grundver-

[105]) ib. S. 159.

[106]) Scholia graeca in Aristoph. comoed. ed. G. Dindorf vol. I. p. 407: *ὅτι νῦν πρὸς Σωκράτην ἑταιρίαν δηλοῖ. Παναίτιος δὲ ὅλα ταῦτα περὶ ἑτέρου Σωκράτους φησὶ λέγεσθαι, τῶν περὶ σκηνὰς φλυάρων, ὡς Εὐριπίδης.*

[107]) Wilamowitz, Einleitung in d. griech. Trag. S. 23.

schieden gewesen und hätten sich, wenn sie sich etwa bei Alkibiades begegnet sein sollten, abstoßen müssen. „Flach und modern zu reden", Sokrates sei „Optimist", Euripides „Pessimist". Zwischen ihnen gebe es keine Vermittlung. Allerdings habe der gleiche Haß, den sie gegen die beiden Verführer der Jugend empfanden, einzelne Komiker, „doch nicht Aristophanes", zur Erfindung veranlaßt, Sokrates an den unsittlichen Dramen mithelfen zu lassen. Die Stelle aus den „Fröschen" sei „in Wahrheit ganz irrelevant". Indessen habe schon Panaitios dieser Fabel mit der nötigen Entschiedenheit widersprochen, wenn auch nicht ohne selbst bedenkliche Hypothesen zuzulassen [108]).

Dem habe ich vor allem entgegenzuhalten, daß es falsch ist, Aristophanes hätte Sokrates an den Dramen des Euripides nicht mithelfen lassen. Erstens enthält schon die Stelle aus den „Fröschen" in dem Worte *λαλεῖν* eine Anspielung darauf. So hat die Stelle auch der Scholiast verstanden, weshalb er von *ἑταιρία* spricht und dann fortfährt: *Παναίτιος δὲ ὅλα ταῦτα κτλ.* Zweitens handelt folgendes Fragment der ersten, der aufgeführten „Wolken" ausdrücklich davon: *Εὐριπίδῃ δ' ὁ τὰς τραγῳδίας ποιῶν τὰς περιλαλούσας οὗτος ἐστι τὰς σοφάς.* [109]) Weder Telekleides noch Kallias haben sich deutlicher ausgedrückt [110]). So erfinderisch ferner blinder Haß sein mag, wie käme er gleich bei mehreren Komödiendichtern dazu, eine derartige Geistesbrüderschaft zwischen zwei Männern aufs Tapet zu bringen, die sich innerlich noch fremder als äußerlich gewesen sein sollen? Was endlich die angeblich zwischen beiden bestehende Art von Gegensätzlichkeit betrifft, so ist es ebensowenig einleuchtend, daß „Optimist" und „Pessimist" sich notwendig abstoßen müßten, nicht zu reden davon, daß das Wilamowitz vorschwebende Sokratesbild erst als das geschichtliche zu erweisen wäre.

Natürlich ist das *τὰς τραγῳδίας ποιεῖν* nicht wörtlich, sondern als karikierende Übertreibung zu nehmen. Der Ausdruck findet sich übrigens nur bei Aristophanes und auch bei ihm nur in der angeführten Stelle aus den ersten „Wolken", während die Stelle aus den „Fröschen" sich auf die Angabe des gemeinsamen

---

[108]) ib. S. 24, 23.

[109]) Diog. L. II. 18 (Kock, I. 490).

[110]) Diog. L. II. 18.

λαλεῖν beschränkt[111]), bei dem Sokrates als der Anregende, Euripides als der Angeregte erscheint. In demselben Sinne heißt es bei Telekleides vom „neuen Drama des Euripides“, Sokrates habe dazu das „Zündreisig“ (*τὰ φρύγαν’*) untergelegt. In demselben Sinne ist das fragmentarische zweite Telekleides-Fragment „*Εὐριπίδας σωκρατογόμφους*“ zu verstehen. Ebenso verhält es sich mit dem Fragment aus den „Gefangenen“ des Kallias; gefragt, weshalb er so vornehm und stolz tue, antwortet Euripides: *ἔξεστι γάρ μοι. Σωκράτες γάρ αἴτιος.*[112])

Genauer besehen, reduzieren sich demnach die Zeugnisse über die Sokratische Mitarbeiterschaft darauf, daß Euripides die von Sokrates im freundschaftlichen Verkehr mit ihm empfangenen philosophischen Anregungen in seinen Dramen verarbeitet hat, was an sich gewiß nicht unglaubwürdig klingt. Wenn es glaubwürdig ist, daß Euripides, wie Wilamowitz einräumt, zu Anaxagoras und Protagoras „in persönlichem Verkehr“ gestanden hat und von beiden „sehr stark“ beeinflußt worden ist[113]), warum soll dasselbe in bezug auf Sokrates unglaubwürdig sein? Ist es nicht um so glaubwürdiger, da Wilamowitz sogar die Annahme gelten läßt, daß Archelaos als Lehrer des Euripides und Sokrates „auf beide ähnlich gewirkt hat“[114])? Wenn der Glaubwürdigkeit wenigstens ein einziges antikes Gegenzeugnis, und wäre es noch so schwach, im Wege stände! Das ist aber nicht der Fall. Was ihr bei Wilamowitz im Wege steht, ist nichts andres als die Schwierigkeit, die es ihm macht, mit seiner Auffassung des Sokrates einen Zug zu vereinbaren, der damit freilich nicht verträglich sein wird, wenn es außer der Platonischen Apologie und dem „Kriton“ keine glaubhafte Überlieferung geben soll. Leider hat er meines Wissens darüber nichts publiziert, weshalb mir jede weitere Auseinandersetzung mit ihm abgeschnitten ist. Solange ich daher, sei es von ihm selbst, sei es von andrer Seite, nicht eines Bessern belehrt werde, scheint mir die Annahme samt allem, was aus ihr folgt, unausweichlich zu sein, daß der Aristophanische Sokrates

---

111) Vgl. J. A. Hartung, Euripides restitutus I. p. 132: nam *λαλεῖν* isti (sc. Aristoph.) est philosophari.

112) Diog. L. II. 18 (Kock, I. 218, 696).

113) Einleitg. i. d. griech. Trag. S. 25—27.

114) Einleitung i. d. griech. Trag. S. 24.

als im wesentlichen getreue Karikatur des geschichtlichen Sokrates zu betrachten ist, des Menschen wie des Philosophen.

4. Im wesentlichen getreu! Nicht weniger, aber auch nicht mehr. Der Aristophanische Sokrates ist keine so bis ins einzelnste getreue Karikatur seines Urbildes wie der Aristophanische Euripides und kann es nicht sein. Das ist deshalb nicht möglich, weil die „Wolken“ nicht so unmittelbar und ausschließlich gegen Sokrates sich richten wie die „Frösche“ gegen Euripides. Was die „Wolken“ bekämpfen, ist nicht die Philosophie des Sokrates im besondern, sondern dessen philosophische Richtung, der Materialismus als Weltanschauung und Lebensordnung, was die „Frösche“ bekämpfen, ist gerade das Euripides Eigentümliche, ihn von Äschylos und Sophokles Unterscheidende seiner dramatischen Betätigung. Die von Sokrates vertretene Sache hat an ihm bloß ihren sträflichsten Vertreter, während bei Euripides sich Person und Sache gar nicht trennen lassen. So stellt denn jener in seiner Person zugleich einen Typus, dieser die Person allein dar. Um aber, ohne die eigene Persönlichkeit einzubüßen, zugleich als typischer Vertreter des philosophischen Materialismus zu gelten, durften dessen Hauptmerkmale dem geschichtlichen Sokrates nicht fehlen oder zu fehlen scheinen, wenngleich sie bei ihm nicht alle gleichmäßig ausgeprägt zu sein brauchten. Und da der Aristophanische Sokrates diese Forderung nicht verletzt, muß er wohl als im wesentlichen getreue Karikatur des geschichtlichen Sokrates hingenommen werden. Das bedeutet „im wesentlichen getreu“.

Solcher Hauptmerkmale des philosophischen Materialismus, wie sie ihm von dessen Gegnern zu allen Zeiten zugeschrieben wurden, gibt es drei, zwei tatsächliche, der Naturalismus oder naturwissenschaftliche Materialismus und der Atheismus, und ein angebliches, der Immoralismus, oder, wie man es zur Zeit des Sokrates zu formulieren pflegte, einerseits das *τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ζητεῖν* und das *θεοὺς μὴ νομίζειν*, andererseits das *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*[115]). Wie der Naturalismus zum Atheismus führt, soll nämlich der Atheismus notwendig zum Immoralismus führen.

Doch da sehe ich mich von Pöhlmann vor die Frage gestellt:

---

[115]) Plat., Apol. cap. 10 und 2; Xenoph. Memor. I. 2, 31; Cic. Brut. cap. 8.

„Wenn Aristophanes als Zeuge für den ‚Atheismus' des Sokrates gelten soll, warum sollen wir ihm dann nicht auch glauben, daß Sokrates ein Vertreter der ausschweifendsten naturphilosophischen Spekulation, ein bezahlter Sophist und gemeiner Rabulist war, der jenseits von Gut und Böse stand und für Geld die Kunst gelehrt hat, vor Gericht und in politischen Versammlungen die schlechtere Sache zur stärkeren zu machen?"[116])

Warum wir das Aristophanes nicht glauben sollen? Als ob der Atheismus mit ausschweifendster naturwissenschaftlicher Spekulation, bezahlter Sophistik und gemeiner Rabulistik auf eine Stufe zu stellen wäre, wie es Aristophanes beliebt! Als ob dem klassischen Karikaturisten des philosophischen Materialismus zuzumuten wäre, daß er im Schlecht- und Lächerlichmachen desselben nicht redlich sein Bestes getan und Epigonen vom Range eines Hyrtl und Stöckl, eines Fritz Schultze und Eugen Dreher freiwillig etwas zu tun übrig gelassen hätte! Wenn Sokrates auch kein Naturforscher war und keiner sein wollte, so hatte er sich doch mit der Naturwissenschaft seiner Zeit vertraut genug gemacht. Selbst Xenophon muß bezeugen, daß Sokrates im Studium der Geometrie bis zu den „schwerverständlichen Figuren" und im Studium der Astronomie bis zu den auf die Entfernungen, Bewegungen und Ursachen der Planeten und Kometen gerichteten Untersuchungen vorgedrungen war (Memor. IV. 7, 3 und 5). Bei dem auch von Pöhlmann anerkannten Umstande, daß Xenophon „seine abergläubische Beschränktheit und seinen banausischen Widerwillen gegen die Vertreter der theoretischen Wissenschaften" sonst ohne weiteres auf Sokrates übertragen hat[117]), ist dessen Zeugnis um so vielsagender, so vielsagend, daß es zu der von Zeller vermißten Beglaubigung der Nachrichten über den Sokrates von Anaxagoras und Archelaos erteilten Unterricht völlig hinreicht[118]). Wenn „der erste Historiker der Philosophie", wie Xenophon von Döring genannt wird[119]), im Übertragen von Eigenem auf Sokrates keine Skrupel kannte, wie hätte da der Ankläger und Karikaturist des

[116]) Sokratische Studien S. 71.
[117]) ib. S. 130.
[118]) Philos. d. Griech. II⁴. 49.
[119]) Lehre des Sokrates S. 76; vgl. dagegen Pöhlmann, Sokrat. Stud. S. 127.

philosophischen Materialismus im Übertragen von Fremdem auf Sokrates weniger skrupellos sein sollen? Das wäre wirklich ein unbilliges Verlangen. Ob Sokrates die Lehren eines Diogenes von Apollonia im einzelnen teilte oder nicht, war Aristophanes gleichgültig und konnte ihm gleichgültig sein. Ihm genügte und konnte es genügen, daß beide Atheisten waren, Atheisten aus derselben Schule von Meteoroleschen, Meteorosophisten, Meteorophenaken. Daß ferner gerade Sokrates dem allgemeinen Urteil seiner Zeit als einer erscheinen mußte, der *τὸ ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖ*, hat schon Schanz treffend hervorgehoben[120]). Wie erbittert läßt doch Platon die Mitunterredner des Sokrates über dessen Art der Gesprächsführung nicht selten sich äußern! Was Wunder, daß daraus unter der Hand eines Aristophanes der gemeinste Rabulist geworden ist.

Möge sich Pöhlmann die Entstehung der Aristophanischen Maske etwas lebhafter vergegenwärtigen, als er dies versucht hat. Der Hinweis auf „die skrupellose Übertragung auch der extremsten Zeitideen auf den einen Sokrates, durch die seine Gestalt zu einem Typus verflüchtigt wird"[121]), bei dem Pöhlmann sich beruhigt, hilft an sich gar nicht weiter, so lange unverständlich bleibt, wie die Übertragung geradeso zustande gekommen ist.

Um den Gegenstand seines Angriffs, den philosophischen Materialismus als Weltanschauung und Lebensordnung, wie er dem Dichter vorschwebte, mit seinen Mitteln nach allen Seiten darzustellen, mußte er ihn in einer Hauptperson verkörpern, die ihm dafür geeignet erschien, ohne Rücksicht auf die ihr unvermeidlicherweise beizulegenden fremden Züge, falls nur die Karikatur im wesentlichen getreu ausfiel. Für welchen Materialisten oder Sophisten hätte er sich anstatt des Sokrates entscheiden sollen? Für Hippon oder Diogenes von Apollonia oder Archelaos oder Protagoras oder Gorgias oder Prodikos oder Hippias oder Diagoras oder Antiphon? Ließe sich aber auf einen von ihnen mit mehr Recht übertragen, was Aristophanes auf Sokrates übertragen hat? Das wird niemand behaupten wollen, und wer es täte, vermöchte es nicht zu begründen. Der Ausbund von einem Materialisten und Sophisten, der für die „Wolken" halbwegs verwendbar gewesen wäre, hat überhaupt nicht

---

[120]) In der Einleitung zu seiner Ausgabe der Platonischen Apologie S. 47.
[121]) Sokratische Studien S. 71.

existiert. Insofern bekämpft Aristophanes einen selbstfabrizierten Popanz. Wenn seine Wahl auf Sokrates gefallen ist, war dafür offenbar Ausschlag gebend, daß es ihm nicht gelungen war, einen im ganzen geeigneteren Vertreter des philosophischen Materialismus als Weltanschauung und Lebensordnung ausfindig zu machen. Infolgedessen klappt auch so vieles nicht.

5. So wird ohne weiteres verständlich, daß Aristophanes nicht der einzige Komödiendichter ist, der Sokrates aufs Korn genommen hat. Telekleides und Kallias, die auf die Mitschuld des Sokrates an den Euripideischen Tragödien anspielen, sind uns schon untergekommen. Ameipsias apostrophiert ihn: *ἀνδρῶν βέλτιστ ὀλίγων, πολλῶν δὲ ματαιόταθ'*[122]. Eupolis haßt den „bettelhaften Schwätzer, der sonst über alles geklügelt, darum aber, woher er zu essen nehme, sich nicht gekümmert hat" und wirft ihm Diebstahl einer Weinkanne (*οἰνοχόη*) vor[123].

Ob das wütendsten Haß atmenae Fragment — *ὃν χρῆν ἐν τε ταῖς τριόδοις κἀν τοῖς ὀξυθυμίοις | προστρόπαιον τῆς πόλεως κάεσθαι τετριγότα*[124]) — aus den „Demen" des Eupolis, das ich in meinem Buche, Julius Schwarcz folgend[125]), auf Sokrates bezogen habe (S. 177), wirklich auf ihn sich bezieht, steht allerdings nicht zweifellos fest. Kock denkt an einen pravus demagogus vel imperator, qui multo acerbiorem poenam meruerit quam comicorum cavillationem[126]), weiß aber nicht den geringsten Grund dafür anzugeben. Dagegen fehlt es für die Annahme, daß Sokrates gemeint sein wird, an beachtenswerten Gründen nicht.

Nach den beiden andern mit Sicherheit auf Sokrates zielenden Fragmenten zu schließen, ist der Haß des Eupolis gegen Sokrates nicht geringer als der des Aristophanes gewesen. Folglich werden jenen wohl die gleichen Motive wie diesen, vor allem der Abscheu vor dem Atheisten, geleitet haben, da sie sich auch in dem Wunsche begegnen, den Schandfleck der Stadt verbrannt zu sehen. *Προστρόπαιος* bezeichnet hier einen mit schwerer Schuld Befleckten, der alle mit ihm Verkehrenden mitbefleckt, also

---

[122]) Comicor. Att. fragm. ed Kock I. 672.

[123]) ib. I. 351, 355.

[124]) Com. Att. fragm. ed. Kock I. 290.

[125]) Die Demokratie von Athen S. 674.

[126]) Com. Att. fragm. I. 290.

genau dasselbe wie der in der Platonischen Apologie vorkommende Ausdruck μιαρώτατος, wenn es heißt, die von Sokrates der Wissenseinbildung Überführten sprächen von einem gewissen Sokrates der ein μιαρώτατος sei und die Jünglinge verderbe (cap. 10). Dazu stimmt, daß in den „Wolken“ Pheidippides, der Schüler des Sokrates, als μιαρός (V. 1327) bezeichnet wird und Chärephon, des Meisters Intimus, desgleichen (V. 1465). Und wenn der προστρόπαιος als „herumschwirrend“ charakterisiert wird, so paßt dies vorzüglich auf den Philosophen, der schon in aller Frühe in die Säulenhallen und die Gymnasien ging, zur Zeit, wo auf dem Marktplatz das meiste Leben herrscht, dort sich aufhielt und den übrigen Teil des Tages da, wo er mit recht vielen Leuten zusammentreffen konnte, um sich mit ihnen auf seine Weise zu unterreden (Memor. I. 1, 10).

Alle diese Äußerungen der andern Komödiendichter lauten so, daß sie ebensogut von Aristophanes selbst herrühren könnten. So unbegreiflich ein derart leidenschaftlicher konzentrischer Angriff auf einen Philosophen von der Harmlosigkeit des platonisch-xenophontisch drapierten Allerwelts-Sokrates wäre, so begreiflich ist er, wenn der geschichtliche Sokrates der Aristophanischen Karikatur im wesentlichen entsprochen hat, vor allem also Atheist, radikaler Atheist gewesen ist.

* * *

Da mir nicht mehr Raum zugemessen ist, muß ich hier abbrechen. Die mir gemachten Haupteinwände habe ich übrigens alle berücksichtigt und, wie mich dünkt, widerlegt. Für eine nach allen Seiten erschöpfende Behandlung des Themas käme eine Zeitschrift überhaupt nicht in Betracht; dazu wäre eine eigene Schrift von nöten, die aber, ohne sich in uferlose Polemik verlieren zu müssen, so lange nicht zu schreiben ist, als die Forscher in der Quellenfrage nicht wenigstens in bezug auf die Hauptrichtlinien einig geworden sind. Wenn die Verwirrung am höchsten ist, ist indessen die Entwirrung zuweilen am nächsten. So hoffentlich auch hier. Aller Anfang ist schwer, aber er liegt schon in Pöhlmanns „Sokratischen Studien“ vor.

XIV.

War Heraklit „Empiriker"?

Von

Dr. Wilhelm Nestle,

Professor am Karlsgymnasium in Stuttgart.

In einer Reihe von Arbeiten, die mit einer Ausnahme in dieser Zeitschrift erschienenen sind [1]), hat E. Löw nicht mehr und nicht weniger als eine vollständig neue Auffassung der Heraklitischen Philosophie zu begründen gesucht. Während man bisher den Gegensatz zwischen Heraklit und den Eleaten, besonders Parmenides, darin gefunden hatte, daß jener nur ein ewiges Werden und Vergehen in einer fortgesetzten Wandlung der Grundsubstanz, des Feuers, anerkennt, dieser umgekehrt nur ein starres und unveränderliches Sein sich denken kann, glaubt Löw den Unterschied der beiden Systeme als Gegensatz des „Empirismus" und „Rationalismus" erweisen zu können. Er geht dabei aus von der Untersuchung des Wortes **λόγος**, das bei Parmenides „Begriff und Gedanke", bei Heraklit dagegen „leerer abstrakter Begriff" bedeuten soll, während umgekehrt **ὄνομα** bei Heraklit „Name und Wesen", bei Parmenides aber „wesenloser Name" sein soll (I 17 ff.). Um den Wert dieser beiden Termini sei zwischen Heraklit und Parmenides ein wechselseitiger Kampf entbrannt, in dem Heraklit den Standpunkt des „Empirikers" oder „Realphilosophen" vertrete und als Begründer der „induktiven

---

[1]) Dr. Emanuel Löw, Professor am k. k. Sophiengymnasium in Wien. I. Heraklit im Kampfe gegen den Logos. Sonderabdruck aus dem Jahresbericht des k. k. Soph.-Gymn. in Wien. Im Selbstverlag des Verfassers 1908. II. Ein Beitrag zu Heraklits Fr. 67 und 4 a. Archiv für Gesch. der Phil. 23. Bd. 1909. S. 89 ff. III. Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits. ib. 24. Bd. 1910 S. 1 ff. IV. Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe. ib. 24. Bd. 1911 S. 343 ff. Ich zitiere diese Schriften mit I, II, III, IV.

Forschungsmethode" erscheine, der seine Erkenntnis durch „geniale Beobachtung der Natur" im Gegensatz zu „der bis dahin allein geübten deduktiven Forschungsmethode" gewonnen habe (I 16, 27). Da Löw trotz der von verschiedenen Seiten gegen seine Aufstellungen erhobenen Einwände [2]) auf seiner Ansicht beharrt, die er in einer größeren Arbeit noch weiter ausführen will, und der Gegenstand an sich wichtig genug ist, so wird es keiner Rechtfertigung bedürfen, wenn die neue Auffassung der Philosophie „des Dunkeln" an eben der Stelle einmal im Zusammenhang geprüft wird, an der sie hauptsächlich vorgetragen wurde. Es kann dabei nicht meine Aufgabe sein, auf alle Einzelheiten in den genannten Abhandlungen Löws einzugehen. Vielmehr möchte ich einmal, wenn ich so sagen darf, mit den Behauptungen Löws die Probe aufs Exempel machen und demgemäß fragen: liefern uns die Ergebnisse Löws wirklich den Schlüssel zum Verständnis der Philosophie des Ephesiers und waren demgemäß die bisherigen Versuche, ihn zu begreifen, nichts als Irrwege?

Ich beginne mit der äußeren Voraussetzung Löws für seine Hypothese. Er betrachtet Heraklit und Parmenides als mit einander „im Wechselkampfe" begriffen. In seiner ersten Schrift hielt er es für gänzlich überflüssig, über diese immerhin recht verwunderliche Annahme auch nur ein Wort der Erklärung zu verlieren. Und doch wußte man bisher nur von einer literarischen Polemik des Parmenides (Fr. 6, 5 ff.) gegen Heraklit, nicht aber umgekehrt. Jetzt erklärt er sich dahin, daß er eine durch die beiderseitigen Schüler vermittelte Bekanntschaft der zwei Denker je mit dem gegensätzlichen System annehme, so daß auf Grund dieser mündlichen Berichte eine gegenseitige literarische Polemik denkbar sei, „auch wenn keiner von beiden die Schrift des anderen kannte" (IV 344). Wenn Löw (III 17) es „geradezu naiv" findet, daß ich die Polemik des Parmenides auf die Schrift des Heraklit bezogen habe, so befinde ich mich damit meines Wissens mit allen bisherigen Historikern der griechischen Philosophie mit alleiniger Ausnahme von Emanuel Löw in gleicher Verdammnis und der Vorwurf der Naivität dürfte vielleicht eher die Annahme Löws von einem so gar lebhaften münd-

---

[2]) Vgl. meine Besprechung von I in der Wochenschrift für klassische Philologie 1909 Nr. 11 und 15. Lortzing in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1910 Nr. 42 und 52 und O. Gilbert im Archiv 23. Bd. 1910 S. 414 f.

lichen Gedankenaustausch zwischen Elea und Ephesos treffen, die mehr „für unsere modernen Zeitverhältnisse" als „für die Zeit vor 24 Jahrhunderten" paßt, wo eine Reise von Ephesos nach Elea viel umständlicher war als heute von Wien nach Chicago. Es führte doch nicht jedermann ein Wanderleben wie Xenophanes, und vereinzelte politische Verbannte wie Hermodor beweisen dafür auch nicht viel. Doch dem mag sein wie ihm wolle, ich erlaube mir außerdem zwei andere Bedenken gegen Löws Annahme geltend zu machen. 1. Die Polemik des Parmenides hat eine Form, die es kaum denkbar erscheinen läßt, daß sie sich auf bloßes Hörensagen gründe: erkennen wir doch die Beziehungen noch in unserem dürftigen Fragmentenbestande: die *παλίντροπος κέλευθος* (6, 9) geht auf Fr. 51 (*παλίντροπος ἁρμονίη*) des Heraklit und zugleich auf den Ausdruck von der *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή* (Fr. 60); der weitere Inhalt der Verse hat die Gegensatzlehre im Auge, wie sie z. B. in Fr. 88 enthalten ist: *ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός . . . τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.* Daß eine so wörtliche Anlehnung an die Ausdrucksweise des Gegners (zumal bei der metrischen Form) nur auf mündlicher Mitteilung fußen sollte, ist sehr unwahrscheinlich. 2. Warum in aller Welt nennt denn Heraklit gerade seinen Hauptgegner nicht mit Namen, während er sonst keinerlei solche zarte Rücksichten kennt, sondern nicht nur Männer früherer Generationen wie Homer, Hesiod und Archilochos sowie Pythagoras, sondern auch noch lebende Zeitgenossen wie Xenophanes und Hekataios schonungslos angriff (Fr. 40), auch Thales nannte (Fr. 38) und einem Bias ebenso offen seine Anerkennung aussprach (Fr. 39)? Das ist doch wirklich recht auffallend. Nun nennt ja allerdings auch Parmenides den Heraklit nicht mit Namen. Aber ich finde es gerade aller Beachtung wert, daß Parmenides nicht von seinem Gegner, sondern von seinen Gegnern in der Mehrzahl spricht: das ist ganz gewiß weder ein Pluralis majestaticus noch ein Pluralis der Bescheidenheit, sondern ein ganz gewöhnlicher Pluralis, der sich auf die heraklitische Schule bezieht, in der die Schrift des Meisters kanonisches Ansehen genossen haben wird. Beides erklärt sich aufs einfachste, wenn die Schrift des Parmenides erst nach dem Tode des Heraklit geschrieben ist. Sicheres wissen wir weder über die Abfassung der einen noch der andern Schrift. Diels setzt die Abfassung der Heraklitschrift ins erste Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts und die des Parmenides „zehn bis zwanzig Jahre

später (um 480)". Löw läßt (III 345) in dem aus Diels (Heraklit[1] S. VII) zitierten Satz, der diesen als Kronzeugen für die mündliche Verpflanzung der Lehre des Heraklit nach Italien erscheinen lassen soll, gerade die entscheidenden (von mir gesperrten) Worte weg: „Auch die Freunde Heraklits werden sie in treuem Herzen bewahrt oder in Abschriften mitgenommen haben, als sie in den Wirren dieser Zeit mit den Demokraten übers Meer flohen." Diels verwundert sich, „daß kaum zehn bis zwanzig Jahre später in einer der abgelegensten und fernsten Ionierkolonien Italiens die paradoxen Sätze Heraklits bereits bekannt sind". Und Löw stellt es hin, als ob er mit ihm über einen regen Verkehr zwischen Elea und Ephesos ganz einer Meinung wäre. Einen Anhaltspunkt für die Verbreitung heraklitischer Gedanken im Westen bietet ferner, wie gleichfalls schon Diels anführte, Epicharm. Auch der parodische Gebrauch, den dieser Dichter von Heraklitworten macht, spricht dafür, daß sie ihm schriftlich vorlagen. Die Parodie des Komikers und die Entgegnung des Eleaten stimmen in dem wesentlichen Ausdruck wörtlich überein:

Epicharm Fr. 170, 15 (Kaibel).

ὃ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν
κοὔποκ' ἐν ταὐτῷ μένει
ἕτερον εἴη κα τόδ' ἤδη τοῦ παρεξεστακότος.

Parmenides Fr. 8, 29 f.

ταὐτὸν ἐν αὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται.
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει.

Dazu halte man noch Euripides Jon 969: *τὰ θνητὰ τοιαῦτ'· οὐδὲν ἐν ταὐτῷ μένει* und Sophokles Aletes Fr. 102, wo es vom *ὄλβος* heißt: *οὐ γὰρ ποι' αὐτῶν οὐδὲν ἐν ταὐτῷ μένει:* Dichterstellen, die wenigstens noch ein schwaches Echo des von Platon im Kratylos 402 A aufbewahrten Heraklitsatzes vernehmen lassen: *πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*, den daher Bywater meines Erachtens mit vollem Recht in seine Sammlung der Fragmente (41) aufgenommen hat, während ihn Diels, hier fast allzu vorsichtig, nur unter den Referaten über Heraklits Lehre aufführt trotz des vorhergehenden, *λέγει που 'Ηράκλειτος'*. Ich glaube also, daß u. a. auch dies Heraklitwort dem Parmenides und Epicharm schriftlich vorlag. Und diese wörtlichen Zitate lassen mir in Verbindung mit den andern angeführten Gründen Löws Hypothese schon in ihrer äußeren geschichtlichen Fundierung recht zweifelhaft erscheinen.

Doch ich gehe nun zum sachlichen Inhalt der Hypothese über. Löw tut sich besonders viel darauf zu gut, daß allein nach seiner Erklärung das Wort λόγος bei Heraklit eine einheitliche Bedeutung bekomme (I 11). Demnach muß diese Bedeutung überall einen guten Sinn ergeben, wenn man sie in die betreffenden Bruchstücke einsetzt. Ich mache diese Probe.

Nach der ersten Schrift Löws (I 15) bedeutet λόγος bei Heraklit immer „leerer abstrakter Begriff" und gemeint ist damit stets der Rationalismus des Parmenides. Ich lasse es der Kürze halber bei dem zweiten Attribut bewenden. Demnach lauten die Bruchstücke Heraklits, wo λόγος vorkommt, folgendermaßen. Wo eine eigene Übersetzung Löws vorliegt, setze ich diese in Anführungszeichen.

Fr. 1. „Für den abstrakten Begriff des (ewig) Seienden gewinnen Menschen (ewig) kein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn einmal vernommen haben; denn da alles wird, gleichen sie nach diesem abstrakten Begriff Unpraktischen, wenn sie praktische Versuche machen an solchen konkreten Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sichs damit verhält. Die andern Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlafe tun." I 16.

Fr. 2 mit Voranstellung von Fr. 113. „Gemeinsam ist allen das Denken; darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Was aber den abstrakten Begriff betrifft, das Seiende sei ein Gemeinsames, so haben die meisten Menschen, die eben natürlich leben, von diesem Begriff förmlich ein eigenes Denken (eine eigene Auffassung)." I 26.

Fr. 4a (Diels[2] 126a). „Nach der rationalistischen Vorstellung von den Horen ist die Siebenzahl eine bloße Kombination nach den Mondphasen; klar zerlegt aber wird sie nach den Bären durch ein deutliches Zeichen unvergänglichen Gedenkens." II 91.

Fr. 31 Schluß. Es zerfließt das Meer und erhält sein Maß nach demselben abstrakten Begriff, wie er galt, ehe denn es Erde war.

Fr. 39. In Priene lebte Bias des Teutameos Sohn, „der auf deduktivem Wege ersprießlicher gewirkt hat als alle andern". I 28.

Fr. 45. Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; einen so tiefen abstrakten Begriff hat sie.

Fr. 50. Wenn man nicht auf mich, sondern auf den abstrakten Begriff hört, ist es weise zuzugestehen, daß alles Eins ist.

Fr. 72. „Mit der rationalistischen Auffassung, mit der sie doch in fast beständigem Verkehr stehen, entzweien sie sich, aber Dinge, auf die sie Tag für Tag stoßen, die erscheinen ihnen fremd.“ III 14.

Fr. 87. „Einem hohlen Menschen imponiert jeder abstrakte Begriff.“ I 29.

Fr. 108. „Von allen, deren abstrakte Gedanken und Begriffe ich vernommen habe, gelangt keiner zu der Erkenntnis, daß die Weisheit etwas von allen Abstraktionen Gesondertes ist.“ I 28.

Fr. 115 mit willkürlich davor gesetztem *τὸ ἐόν*: „(Das Seiende) ist ein abstrakter Gedanke, dessen Bestimmung es ist sich selbst zu vermehren.“ I 27.

Ich hielt es für nötig, die Fragmente im Wortlaut herzusetzen und — wo es möglich war — in Löws eigener Übersetzung, damit der Leser sich überzeugen könne, welche Fülle von Licht die neue Erklärung Löws in das Dunkel der heraklitischen Gedankenwelt einströmen läßt. Wie steht es zunächst mit der von Löw für so unerläßlich erklärten Einheitlichkeit des Logosbegriffs? In den 7 von Löw selbst übersetzten Fragmenten finden wir nicht weniger als fünferlei verschiedene Übertragungen: 1. „abstrakter Begriff“ (1. 2. 87. 108); 2. „rationalistische Vorstellung“ (4a); 3. „deduktiver Weg“ (39); 4. „rationalistische Auffassung“ (72); 5. „abstrakter Gedanke“ (115). Und der Verfasser dieser Übersetzungen schreibt (III 4, 17): „Alle Versuche, *λόγος* in den einzelnen Bruchstücken verschiedenartig zu deuten, wie z. B. W. Nestle im Philologus 1905 S. 375 ff., widerlegen sich von selbst.“ Dazu kommt, daß Löw in die Fr. 31, 45 und 50 seine Übertragung von *λόγος* noch gar nicht einzusetzen gewagt hat. Denn seine Absicht, „sie bei andrer Gelegenheit zu besprechen“ (Woch. für klass. Philol. 1909 Sp. 421, 1) hat er bis jetzt nur für Fr. 50 in einer ziemlich unklaren Auslassung (IV 366, 37) ausgeführt. Wie steht es nun aber mit dem Sinn der Bruchstücke, der sich unter Anwendung der Bedeutung „abstrakter Begriff“ usw. ergibt?

In Fr. 1, das den Anfang der heraklitischen Schrift bildete, schreibt Löw mit einigen Aristoteleshandschriften (Rhet. III 5 p. 1407 b 15) *τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος* anstatt *τοῦδ' ἐόντος*. Gilbert akzeptiert diese Textgestaltung, ohne deswegen Löws Ansicht über den *λόγος* zu teilen und übersetzt: „Zum Verständnis des *λόγος* als des ewig seienden, d. h. nach seiner Ewigkeit und Göttlichkeit,

gelangen die Menschen nicht." Ebensowenig hält Gilbert die Bedenken Löws gegen die Worte *γιγνομένων κατὰ τὸν λόγον τόνδε* für berechtigt[3]). Nun vergegenwärtige man sich aber einmal Löws Vorstellung! Heraklit setzt den Griffel an und das erste Wort, das er schreibt, hat gar nichts mit seinen eigenen Gedanken zu tun, sondern ist ein von einem philosophischen Antipoden aufgebrachter Begriff, was er aber nicht mit einer Silbe anzudeuten für nötig findet. Da müßte mindestens der *λόγος* des Parmenides die Berühmtheit eines Schlagwortes besessen haben, etwa wie der *Νοῦς* des Anaxagoras, der zum Beinamen für diesen Philosophen wurde (Diog. L. II 6), oder wie *λόγος* im Munde des Protagoras, das für diesen Sophisten gleichfalls einen Spitznamen abgab (Diels, Vors.² 528, 6). Nun begegnet in der Tat — was Löw übrigens nicht anführt, obwohl es scheinbar Wasser auf seine Mühle wäre — zuweilen der Ausdruck *ὁ Παρμενίδου λόγος*: so bei Platon, Parm. 128 B, bei Plutarch adv. Col. 32 p. 1126 D und bei Simplicius Physik 134, 2 (Diels Vors.² S. 129, 5; 128, 8; 131, 6). Gemeint ist damit allemal der Satz des Parmenides, daß Alles Eins sei, und so sind denn auch bei Diels im Index diese Stellen unter *λόγος* in der Bedeutung „Darlegung" aufgeführt. Bei Parmenides selbst erscheint das Wort *λόγος* nur zweimal: Fr. 1, 36 *κρῖναι δὲ λόγῳ*, wo es im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung, vor der unmittelbar vorher gewarnt wird, die denkende Vernunft („Verstand" Diels) bedeuten muß, und 8, 50 *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης*, wo es einfach soviel wie Rede, Darlegung ist. Davon also, daß jeder Leser sofort an Parmenides hätte denken müssen, wenn ihm im Beginn der heraklitischen Schrift das Wort *λόγος* entgegentrat, kann gar keine Rede sein. Daß Heraklit anderweitig die Leute zu nennen pflegt, deren Ansichten er bekämpft, wurde schon oben angeführt und so wird es auch sonst in der literarischen Polemik dieser Zeit gehalten, mag man sich nun gegen Einzelne oder ganze Gemeinschaften wenden. So macht es Hekataios (Fr. 332), wenn er die *Ἑλλήνων λόγοι* als lächerlich zu erweisen sucht; so Anaxagoras, wenn er sagt, daß *οἱ Ἕλληνες* ein Werden und Vergehen mit Unrecht annehmen, so Xenophanes (Fr. 10. 11), wenn er gegen Homer und Hesiod loszieht. Die Philosophen im besonderen sind meist in der Lage, nicht nur oder in erster Linie gegen einzelne

[3]) Archiv 23. Bd. 1910 S. 414 ff.

philosophische Gegner, sondern gegen die Ansicht der Durchschnittsmenschen im allgemeinen zu polemisieren, wie z. B. Empedokles in Fr. 2 und wie es auch Heraklit und Parmenides tun. Letzterer schreibt gegen die βροτῶν δόξαι (Fr. 1, 30). Gewiß meinte er damit auch die bisherigen philosophischen Systeme: aber es haben doch nicht nur die Philosophen 5 Sinne, vor deren Überschätzung gewarnt werden muß, sondern die Menschen überhaupt. Und ebenso deutlich sagt es ja auch Heraklit (Fr. 1): οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι sind es, zu denen er sich mit seiner Meinung in einem Gegensatz befindet; und es heißt wahrlich zu klein von einem Heraklit und Parmenides denken, wenn man ihre Schriften, in denen sie ihr ganzes Geistesleben ausströmen, auf das Niveau persönlicher Streitschriften herabzudrücken sucht (III 18). Endlich wie sonderbar gezwungen erscheint unter der Voraussetzung einer persönlichen Beziehung auf die Lehre des Parmenides der Ausdruck ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. Ich glaube aus diesen Worten einen Ton der Klage über die Verständnislosigkeit „der stumpfen Welt" für das, was Heraklit ihr bieten möchte, herauszuhören. Daß die Menschen von der Alleinslehre des Parmenides nichts wissen wollen, könnte ja aber dem ephesischen Denker nur recht sein. Es kann somit keine Rede davon sein, daß Heraklit in diesem Bruchstück vom λόγος in abschätzigem Sinn sprechen und damit die Spekulation des Parmenides bekämpfen würde.

Fr. 113 und 2. Die von Löw vorgenommene Verbindung dieser beiden Bruchstücke hat, wie ich schon früher anerkannte[4]), viel für sich. Nun sehe man sich aber die oben (S. 279) abgedruckte Übersetzung an: sie erweist sich an zwei Stellen als sprachlich unmöglich. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ kann nicht heißen: „was aber den abstrakten Begriff betrifft, das Seiende sei ein Gemeinsames", wie jedermann weiß, der griechisch kann; und ζώουσι mit „natürlich leben" zu übersetzen ist ebenfalls unberechtigt. Aber wie steht es mit dem Sinn? Was soll man sich unter einem „gemeinsamen Seienden" vorstellen? Löw denkt sich darunter wohl das ἕν des Parmenides; das ist aber die reinste Willkür, denn ξυνός ist nicht gleich εἷς. Und wie soll jemand von dem Begriff des gemeinsam Seienden eine private Auffassung haben? Wahrhaftig, Heraklit wird

[4]) Wochenschrift für klass. Philol. 1909 Nr. 11 Sp. 285.

in Löws Übertragung noch viel dunkler als er ohnehin schon ist. Auch die an anderer Stelle gegebene Übersetzung (III 13) macht die Sache nicht besser: „für den Rationalismus eines gemeinsam Seienden aber hat die große Menge, die naturgemäß lebt, förmlich nur ein privates (nicht gemeinsames) Verständnis“. Demnach lobt also hier der „Pöbelschmäher“ Heraklit die große Menge wegen ihres naturgemäßen Lebens, was — wohlgemerkt! — nur von Löw in den Text gesetzt ist, offenbar im Gegensatz zu der unnatürlichen Weltauffassung des Parmenides. Und wie einfach ist doch die Sache, wenn man übersetzt, was da steht: „Das Denken ist allen gemeinsam. Darum muß man dem Gemeinsamen folgen. Aber obwohl die Vernunft gemeinsam ist, leben die meisten Menschen, wie wenn sie eine besondere Denkkraft besäßen.“ **φρονεῖν, λόγος, φρόνησις** sind synonym gebraucht und der Sinn ist: die vernünftige Anlage zum Denken haben alle Menschen, aber die wenigsten machen den richtigen Gebrauch davon, sondern meist folgen sie im Leben ihrem subjektiven Ermessen. Also einen Tadel der Denkfaulheit der Menge, nicht eine Anerkennung ihres „naturgemäßen Lebens“ spricht Heraklit hier aus.

Fr. 4 a (Diels[1] = 126 a Diels[2]). Die Erklärung dieses Fragments, die Löw (II 91 und deutlicher III 365) gibt und wonach die Siebenzahl einerseits von den Mondphasen aus berechnet, andererseits von dem Bärengestirn abgeleitet wird, erscheint mir trotz der Ablehnung durch Diels (Vors.[2] S. VIII Nachtrag zu S. 79, 20) wirklich plausibel. Aber auch hier ist zweierlei zu bemerken: 1. **λόγος** braucht hier weder „leerer abstrakter Begriff“ noch „rationalistische Vorstellung“ zu heißen, sondern eher, wie Löw an der zweiten Stelle übersetzt, mit **ὡρέων** zusammen: (nach der) „Zeitrechnung“. 2. Von einer polemischen Beziehung auf Parmenides ist hier rein gar nichts zu merken: denn die Ableitung der **ἑβδομάς** aus den 4 Mondvierteln oder zusammen 28 Tagen ist doch nichts spezifisch parmenideisches. Dazu kommt nun aber noch, worauf Diels (Vors.[2] S. 666) aufmerksam macht, daß dieses Fragment „über Poseidonios auf einen alexandrinischen Pythagoreer **Περὶ ἑβδομάδος** zurückgeht, der notorisch Zeugnisse fälschte“. Form und Inhalt sprechen für eine pythagoreisierende Fälschung, weshalb es Diels in der zweiten Auflage aus der Reihe der echten Bruchstücke gestrichen hat. Es kommt also für Heraklit nicht weiter in Betracht.

Fr. 31. Daß hier die Bedeutung „abstrakter Begriff" bei *λόγος* zu einem Unsinn führt, zeigt der Wortlaut. Löw hat es daher auch bisher unterlassen, dies Fragment für seine Theorie zu verwenden. *λόγος* kann hier nichts anderes heißen als „(gesetzmäßiges) Verhältnis".

Fr. 39. Unbegreiflich ist, was Löw aus diesem einfachen Sätzchen macht. *Βίας .... οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.* Hätte Löw hier das nächste beste Wörterbuch aufgeschlagen, so hätte er finden müssen, daß hier eine ganz allgemein griechische Verwendung von *λόγος* vorliegt: z. B. Her. I 62 *οἱ ἐκ τοῦ ἄστεος οὐδένα λόγον εἶχον αὐτοῦ.* Xen. Kyr. 3, 26: *τῶν δ' ἄλλων μείων λόγος* (sc. *ἐστί μοι*). Polyb. XXVII 15, 7: *οὐδεὶς ἦν αὐτοῦ λόγος.* Also Jonisch, Attisch, Koine stimmen in diesem Sprachgebrauch überein. Aber was kümmert sich Löw um den Sprachgebrauch? Er liest eben in den Text hinein, was nicht herauszulesen ist. Statt zu übersetzen: „von dem mehr die Rede ist" oder „der mehr bedeutet", schreibt er frischweg: „der auf deduktivem Weg ersprießlicher wirkte". Ob Bias überhaupt „auf deduktivem Wege wirkte", diese Frage kümmert ihn natürlich erst recht nicht. Weder was Herodot (I 27. 170) von ihm berichtet, noch die Sprüche, die ihm zugeschrieben werden (Diels Vors.[2] S. 523, zu Heraklit Fr. 104) machen das irgendwie wahrscheinlich.

Fr. 45. Wieder ein Fragment, in das Löw die Bedeutung „abstrakter Begriff" einzusetzen unterlassen hat: wie der Zusammenhang zeigt, aus guten Gründen.

Fr. 50. Eine Übersetzung dieses Bruchstücks von Löw fehlt bis jetzt ebenfalls; aber er erklärt es (IV 366, 37) so: „Auch wenn man nicht auf mich, der alles *κατὰ φύσιν* zergliedert, sondern auf den *λόγος* hört, der nur ein *δόγμα* ist, muß man doch die Berechtigung des *ἓν πάντα* anerkennen." Demnach würde also Heraklit in diesem Fragment den *λόγος* des Parmenides nicht bekämpfen, der ja eben in dem Satze bestand, daß Alles Eins sei (s. o. S. 281), sondern wäre mit ihm einig. In der Tat waren sie ja beide Monisten.

Fr. 72. Löw hat wohl recht hier das Attribut von *λόγῳ*: *τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι* als späteren Zusatz zu streichen. Der Sinn seiner Übersetzung soll folgender sein (III 14): „Die *ὁμιλία* mit dem *λόγος* führt die Menschen zur *διαφορά*; aber (*καὶ*) die Erscheinungen des alltäglichen Lebens, mit denen die Menschen vertraut sein sollten, die sind ihnen *ξένα*." Das sieht auf den ersten Blick ganz annehmbar aus, stimmt aber eben doch nicht mit dem griechischen Text. Denn

zur *διαφορά* mit wem führt nach Löw der Verkehr mit dem *λόγος*? Offenbar zur *διαφορά* mit der Alltagswelt, die beim parmenideischen Rationalismus unverständlich bleibt. Das hätte ja nun an sich einen guten Sinn; aber Heraklit sagt das nicht, sondern er spricht von einer *διαφορὰ* mit dem *λόγος* trotz des täglichen Verkehrs mit ihm; und (*καὶ*) infolge dieser *διαφορά* erscheint den Menschen die Alltagswelt fremdartig. Der Sinn kann also nur sein: der Verkehr mit dem *λόγος* ist bei den Alltagsmenschen ein unbewußter (sie führen ein Traumleben Fr. 1), durch ihr verkehrtes Denken (Fr. 2) setzen sie sich zu ihm in Widerspruch und so erscheinen ihnen die Dinge der Alltagswelt fremdartig, weil sie nämlich ihre Einheit in den Wandlungen des *λόγος* nicht erkennen (Fr. 30. 50).

Fr. 87. Hier läßt sich die Übersetzung von *ἐπτοῆσθαι* mit „imponieren" durch nichts belegen. Die Grundbedeutung des Wortes ist: in Unruhe oder Angst versetzt werden, etwa sich bange machen lassen. Es ist derselbe Gedanke wie in der hübschen Anekdote von der Hekatombe des Pythagoras: einem hohlen Menschen wird bei jedem vernünftigen (d. h. über die Alltagsweisheit hinausgehenden) Gedanken bange. Von einer abschätzigen Auffassung von *λόγος* und gar von einer Beziehung zu Parmenides ist weit und breit nichts zu merken. Auch wäre *παντί* sinnlos, wenn mit *λόγος* der „Rationalismus" oder der „abstrakte Begriff" des parmenideischen Seins gemeint wäre.

Fr. 108. Das Eigenartige an der Löwschen Übersetzung ist hier, daß zu *πάντων* aus dem Vorhergehenden *λόγων* ergänzt wird. Diese Ergänzung ist zum mindesten sehr kühn: durch ein beigesetztes *τούτων* wäre ja dieser Sinn des Spruches leicht deutlich zu machen gewesen. Was soll man aber wieder sagen, wenn Löw den so gedeuteten Satz schlankweg wieder dem um die Schlußworte (*καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*) gekürzten Fr. 32 gleichsetzt und dieses mit den Worten wiedergibt: „das eine Weise allein will nicht als etwas Abstraktes bezeichnet werden" (I 28, 2)[5])? Nach III 8 heißt es: „ab omnibus rationibus sejunctum", nach IV 353: „etwas von allen Berechnungen Gesondertes". Natürlich spricht auch hier wieder der „Empiriker" gegen den „Rationalisten": aber der gewünschte Sinn ist nur durch Vergewaltigung des sprachlichen Ausdrucks zu erzwingen. *λόγοι*

---

[5]) Über die hier dem Wort *λέγειν* zugeschriebene Bedeutung s. u. S. 287 ff.

übersetzt Diels hier einfach mit „Reden", ich selbst habe es mit „Theorien" wiedergegeben[6]); denn hier handelt es sich ja allerdings um **λόγοι** von anderen Leuten, aber wie das **ὁκόσων** beweist, von einer Mehrzahl, nicht etwa bloß um den **λόγος** des Parmenides. Unter **πάντων** wird man doch wohl am besten dasselbe verstehen, was es Fr. 41 bedeutet (**πάντα διὰ πάντων**), nämlich die Gesamtheit des Seienden; und Gilbert dürfte das Richtige treffen, wenn er meint, daß unter **τὸ σοφόν** ein Teil der vernunftbegabten Feuersubstanz zu denken sei, der sich nicht in den Kosmos auflöst, sondern als unveräußerlicher göttlicher Besitz im Äther zurückbleibt[7]).

Fr. 115. **Ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων**. So lautet das heraklitische Fragment. Was macht Löw daraus? Er sieht darin die Antwort auf die von Parmenides bezüglich seines All-Einen aufgeworfene Frage (Fr. 8, 7): **πῇ πόθεν αὐξηθέν;** Wo steht aber bei Parmenides etwas von **ψυχή**, wo bei Heraklit von **τὸ ἐόν**? Das tut gar nichts: man setzt es eben davor, wozu das Wort **λόγος** das Recht gibt. Also **τὸ ἐὸν ψυχῆς — αὔξων**. „Das Seiende ist ein abstrakter Begriff der Seele, der sich selbst vermehrt" oder wie Löw es erklärt (I 27): „Das Seiende hat keinen schlimmeren Feind als sich selbst; denn es ist ein abstrakter Gedanke, dessen Bestimmung es ist, sich selbst zu vermehren, insofern er zur Begründung oder Widerlegung reizt." Und Löw hat wirklich die Kühnheit noch den Schlußsatz hinzuschreiben: „So sehen wir .... in diesem Fragmente Heraklit im Kampfe gegen den Logos des Parmenides". Die richtige Erklärung gab längst Diels (z. St.): Der Menschenseele „ist es gegeben, den **λόγος**, der sonst individuell fest bestimmt ist, zu vermehren, d. h. in reiferem Alter zuzunehmen an Verstande"; und er verweist auf die heraklitisierende Schrift **περὶ διαίτης** I 6: **ἀνθρώπου ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ αὔξάνεται, ἐν ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων.**

Ich denke, diese Übersicht hat zur Genüge gezeigt, daß die Bedeutung „abstrakter Begriff" für **λόγος** die Bruchstücke Heraklits nicht nur nicht sinnreicher erscheinen läßt, als sie bei der früheren Annahme sind, sondern daß sie teils zu sprachlich nicht zu rechtfertigenden Künsteleien, teils zu förmlichem Unsinn führt wie in

---

[6]) Die Vorsokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben (Jena 1908) S. 117 Fr. 46.

[7]) Heraklits Schrift *Περὶ φύσιος*. Neue Jahrbücher für das Klass. Alt. 1909 S. 167. Doch vgl. auch Diels z. St.

Fr. 31, 39, 45, 50, 115. Es scheint nun, daß auch Löw selbst einige Bedenken über seine neue Deutung von λόγος gekommen sind; denn er hat sie, wie schon erwähnt, für Fr. 31, 45, 50 gar nicht durchzuführen gewagt und IV 355, 27 nimmt er sie förmlich zurück: „Ich gebe ohne weiteres zu, daß ich in meiner Programmabhandlung λόγος nicht als logischen Terminus „abstrakter Begriff", sondern als philosophischen Terminus „Berechnung" hätte auffassen sollen. Aber gar soweit ist ‚Berechnung' vom ‚abstrakten Begriff' nicht entfernt." Diese neue Entdeckung wird III 4 angekündigt: „λόγος ist bei Heraklit überall künstliche Berechnung, ratio bzw. zugleich Ausdruck für das, was ich mit berechnendem Verstande künstlich gewinne und ebenso heißt λέγειν bei Heraklit durchweg nur künstlich berechnen, ratiocinari."

Ich überlasse es dem Leser, bei den angeführten Fragmenten die Probe auf die neu gefundene Bedeutung von λόγος „künstliche Berechnung" zu machen. Sie wird um kein Haar besser ausfallen als die mit „abstrakter Begriff". Nur bei Fr. 4 a (126 a Diels[2]), das höchstwahrscheinlich unecht ist, läßt sich, wie wir gesehen haben, die Übersetzung κατὰ λόγον ὡρέων „nach der Zeitrechnung" hören. Dagegen müssen wir wohl oder übel noch nachprüfen, ob wirklich das harmlose Wort λέγειν in den 6 Heraklitbruchstücken, wo es vorkommt, die Bedeutung „künstlich berechnen" hat. Wir machen die Probe wie oben.

Fr. 19. Leute, die weder zu hören noch künstlich zu berechnen verstehen. IV 358.

Fr. 32. Eins, das allein Weise will nicht und will doch auch wieder auf den Namen des Zeus berechnet werden IV 353. „Quod unum sapiens est solum, neque vult poni in ratiocinando et vult vivendi nomen." III 8.

Fr. 73. Man soll nicht handeln und berechnen wie Schlafende. „Non est necesse tamquam dormientes fabricari et ratiocinari." III 10.

Fr. 93. „Der Herr, der das Orakel zu Delphi besitzt, deutet nichts auf geheimen Wegen künstlicher Berechnung, sondern macht durch Zeichen anschaulich." III 6.

Fr. 112. Das Denken ist der größte Vorzug und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu berechnen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend. „Intellegere maxima virtus neque non

sapientia ratiocinari vera et fabricari si quidem naturam sequuntur audientes." III 11.

Fr. 114 Anfang. Wenn man mit Verstand berechnen will, muß man sich wappnen mit dem Allen Gemeinsamen. „Cum intellectus vi ratiocinantes se munire oportet re omnium communi i. e. intellegendo." III 12.

Es ist schon affallend, daß Löw von diesen 6 Stellen nur eine einzige (Fr. 93) ganz ins Deutsche übertragen hat. Im übrigen begnügt er sich mit einer meist nur einen Teil des überlieferten Textes berücksichtigenden Paraphrase, teils nimmt er seine Zuflucht zur Übersetzung ins Lateinische. Das soll den Schein erwecken, als lasse sich der Gedanke in dieser Sprache schärfer fassen; in Wirklichkeit dient es nur zur Verdeckung der Tatsache, daß die Übersetzung von *λέγειν* mit „künstlich berechnen" eben nicht stimmen will. Eine Prüfung im einzelnen wird das zeigen.

Fr. 19. Dieses Bruchstück soll die neu entdeckte Bedeutung von *λέγειν* „bezeugen" (IV 358). Ich meine dagegen, jeder unbefangene Leser erkenne sofort, daß hier *εἰπεῖν* im Gegensatz zu *ἀκοῦσαι* stehe; also: „Leute, die weder zu hören noch zu reden verstehen". Es ist eine reine petitio principii, in diesen klaren, ungekünstelten Worten ein Zeugnis für die kecke Behauptung zu sehen, *λέγειν* heiße künstlich berechnen.

Fr. 32. Den Text dieses Ausspruchs, der nach Löw „zu den schwierigsten zählt" (I 22, 3), muß er zunächst abändern, um seine Theorie auf ihn anwenden zu können. Die Schwierigkeit, die übrigens nur für Löw besteht, liegt nämlich darin, daß die angeblich feindlichen Termini *λόγος — ὄνομα, λέγειν — ὀνομάζειν* (III 4 f., worüber unten S. 293) sich hier friedlich vereint finden: *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.* Also muß der eine davon eliminiert werden. Das macht man so: „Sowie *ὄνομα βίου = βιοῦν, Δίκης ὄνομα = δεδικάσθαι*, so ist auch *Ζηνὸς οὔνομα = ζῆν.* Setzen wir *ζῆν* für *Ζηνὸς οὔνομα* ein, so lautet der Satz: *ἓν ἐθέλει ζῆν*" und „wir haben hier ein sehr wertvolles Beispiel für den genau entgegengesetzten Gebrauch derselben Worte in einem und demselben Spruche Heraklits; denn *λέγεσθαι* heißt als *λόγος*, also im Sinne Heraklits als inhaltsloser Begriff bezeichnet werden, *οὔνομα* ist ein das Wesen des *σοφὸν* treffender Name. Also: ‚Das eine Weise allein will nicht als abstrakter Begriff bezeichnet werden, sein Name und Wesen ist Leben', d. h.

das Wesen des Weisen ist die Quelle des Lebens" (I 23). Etwas anders lautet die Übersetzung III 8: „Eins das allein Weise will nicht rationalistisch begriffen werden, sondern will den Namen Leben." Endlich IV 353: „Das eine Weise will nicht berechnet werden." Von diesen drei Übersetzungen wird die erste und zweite sprachlich nur verständlich, wenn man zu ἐθέλει ζῆν noch ὀνομάζεσθαι ergänzt, was freilich Löw unterläßt: denn auch III 8 schließt er den griechischen Text mit ζῆν, wodurch seine Übersetzung unmöglich wird. Die dritte begnügt sich überhaupt mit der ersten Hälfte des Bruchstücks, was freilich noch bequemer ist. In der zweiten muß ich aber noch auf die Unrichtigkeit der Übersetzung des Wörtchens καί mit „sondern" hinweisen. Heraklit hätte allerdings δὲ oder ἀλλά setzen müssen, wenn er das hätte zum Ausdruck bringen wollen, was Löw erwartet, nämlich einen Gegensatz. Es heißt nun aber einmal καί und nicht ἀλλά und muß so heißen. Die Vergewaltigung des Textes, die sich Löw hier gestattet, ist aber noch eine Kleinigkeit im Vergleich mit der Art und Weise, wie er aus drei gar nicht mit einander zusammenhängenden Stellen des Parmenides einen Satz zusammenstoppelt, um so ein geradezu fingiertes Gegenstück des Eleaten zu dem Spruch des Ephesiers herzustellen. Zur Verdeutlichung des von Löw beliebten Verfahrens muß ich den echten Text des Parmenides und den von Löw erdichteten neben einander stellen. Er gibt (III 21) als Quellen an Parm. Fr. 8, 50; 8, 59 (sic! Soll wohl heißen 8, 38 f.) und 1, 36.

Parmenides Wortlaut:	Kombination von Löw:
ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης 8, 50 f. τῷ πάντ' ὄνομα ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ 8, 38 f. κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον 1, 36.	μίαν τὴν ἀλήθειαν μούνην οὐ χρεὼν ὀνομάζειν καὶ χρεὼν κρῖναι λόγῳ.

Aus der ersten Stelle ist ἀλήθεια, aus der zweiten ὀνομάζειν, aus der dritten λόγος entnommen, dazu noch aus Parm. 8, 54 (vgl. 1, 28) χρεών, dagegen μία und μούνη aus Heraklit selbst: in der Tat ein hübsches Mosaikspiel, aber mehr auch nicht. Wozu aber alle diese Künsteleien und Verdrehungen, da doch der Sinn ganz klar ist: „Eins, das allein Weise will nicht und will doch wieder mit dem Namen des Zeus be-

kannt werden." D. h. wer aus *Ζεύς* (jon. *Ζηνός* usw. bei Pherekydes *Ζάς*) die Bedeutung „der Lebendige" heraushört, der hat das Wesen des Weltprinzips erfaßt und mag es so benennen; wer aber nur den Homerischen Gott in ihm sieht, von dem will das Weltprinzip nicht so benannt werden. Man vergleiche dazu, was Heraklit über das wahre Wesen der Götter und Heroen sagt (Fr. 5), über die Dionysosprozession (Fr. 15) und über Homer (Fr. 42, 104).

Fr. 73. Auch hier sollte man denken, daß der Gegensatz *ποιεῖν καὶ λέγειν* handeln und reden (wie in 19 hören und reden) jedermann ohne weiteres klar wäre. Denn daß Schlafende künstliche Berechnungen anstellen, setzt doch eigentlich niemand voraus; dagegen ist das Schlafwandeln und das Reden im Schlaf eine bekannte Erscheinung. Und dazu kommt noch, daß Heraklit auch in Fr. 1 auf das Traumleben der Alltagsmenschen anspielt. Aber nein! Diese einfache Erklärung ist viel zu oberflächlich. In die Tiefen der heraklitischen Weisheit taucht nur Löw mit folgender Erklärung hinab (III 10): „Hier wird ausdrücklich gesagt, *ποιεῖν καὶ λέγειν* sei nur die Art derer, die förmlich das Leben verschlafen." *ποιεῖν* steht nämlich „in striktem Gegensatz zu *ἐργάζεσθαι*, was Löw aus Fr. 15 klärlich beweist. Daher heißt *ποιεῖν καὶ λέγειν* „dichten und berechnen d. i. rationalistisch zum Ausdruck bringen" und *ὥσπερ καθεύδων* „als ob er keine Sinneswerkzeuge hätte". Nun wird Fr. 73 feinsinnig kombiniert mit Fr. 19, in dem *ἀκοῦσαι* heißt „mit seinen Sinnen wahrnehmen" und *εἰπεῖν* „das Wahrgenommene zum konkreten Ausdruck bringen". „Zu einem Ganzen verbunden lauten die beiden Fragmente: *οἱ ποιοῦντες καὶ λέγοντες οὐκ ἀκοῦσαι ἐπίστανται οὐδ' εἰπεῖν*" (IV 358). Wir fügen die Übersetzung nach Löwschem Rezept hinzu: „wer dichtet und berechnet, versteht nicht mit seinen Sinnen wahrzunehmen und (dies) zum konkreten Ausdruck zu bringen". Wahrlich ein Triumph des Scharfsinns! Wir aber richten an Löw nur die beiden einfachen Fragen: seit wann heißt *καθεύδειν* (das übrigens bei der famosen Kombination unter den Tisch gefallen ist) „keine Sinneswerkzeuge haben" und *ἀκούειν* „mit seinen Sinnen wahrnehmen"? Den Gegensatz zu dem kombinierten Spruch soll Fr. 75 bilden, weil darin *ἐργάτας* vorkommt (III 11), wobei der Zusammenhang wieder aufs gröblichste ignoriert wird.

Fr. 93. Bei diesem Bruchstück macht Löw in seiner Übersetzung aus den 3 griechischen Verbalausdrücken *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ*

σημαίνει nur den einen Gegensatz: „auf geheimen Wegen künstlich berechnen" — „durch Zeichen anschaulich machen" (III 6). Nun hat ja hier λέγειν allerdings eine prägnante Bedeutung, etwa: deutlich, gerade heraus sagen; aber es liegt doch auf der Hand, daß das σημαίνειν ‚andeuten' zwischen den Extremen des λέγειν d. h. der offenen Rede und des κρύπτειν des Verbergens und Verhüllens in der Mitte liegt.

Fr. 112. Daß λέγειν „verstandesmäßig berechnen" heißt, „beweist dies Fragment in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise" (IV 353). „Der Sinn des Fr. ist wohl folgender: Das natürliche Verstehen ist die größte Fähigkeit und es ist auch eine Weisheit, Wahres auf rationalistischem Wege zu finden, wenn man dabei von der Natur ausgeht, auf sie hinhörend" (III 11). Man sieht: der gewünschte Gegensatz „natürlich-rationalistisch" wird einfach wieder in den Text hineininterpretiert, weil oder obwohl er dort nirgends zu finden ist. Seit wann heißt denn φρονεῖν „das natürliche Verstehen"? Wo steht im Griechischen „auch eine Weisheit"? Dazu war doch bisher nach Löw das Auffinden der Wahrheit auf rationalistischem und auf empirischem Weg der größte Gegensatz und hier erscheint beides verbunden und der verpönte Rationalismus wird als „auch eine Weisheit" von Heraklit anerkannt! Darum ist es aber auch „ein echt heraklitisches Paradoxon" (III 12). Nein, hier ist gar nichts paradox, sondern es steht mit schlichten Worten da: „Denken ist die vorzüglichste Eigenschaft, und Weisheit ist es, die Wahrheit zu sagen und der Natur gemäß zu handeln, indem man auf sie hinhorcht." Das nannte später die heraklitisierende Stoa: τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν.

Fr. 114. Das erklärt Löw so (III 12): „Wenn man mit natürlicher Verstandeskraft rationalistisch deuten will, muß man sich mit natürlichem Verstehen ausrüsten". Auch dies ist wieder „ein echt heraklitisches Paradoxon". Ich möchte lieber sagen: auch dies ist wieder eine echt Löwsche Absurdität an Stelle des einfachen Wortsinns: „Wer mit Verstand reden will, der muß sich mit dem allen Gemeinsamen wappnen wie eine Stadt mit dem Gesetz." Daß dies allen Gemeinsame der λόγος ist, wissen wir aus Fr. 2. Im übrigen hat Diels längst die richtige Erklärung gegeben (z. St.): „Das Gesetz ist die lenkende Vernunft des Staates wie der Logos der Welt. So

muß sich der Einzelne zum vernünftigen Reden durch die allgemeine Weltvernunft stärken."

Unter den 6 besprochenen Bruchstücken ist auch nicht ein einziges, wo die gewöhnliche Bedeutung von *λέγειν* reden (und *ποιεῖν* handeln) nicht einen vollständig befriedigenden Sinn ergäbe, während umgekehrt die Einsetzung der Bedeutung „künstlich berechnen" durchweg zu den verstiegensten Künsteleien führt und meist eine gewaltsame Verdrehung des Textes nötig macht. Gibt es denn aber überhaupt in der griechischen Literatur eine Stelle, wo *λέγειν* „künstlich berechnen" heißt? Ich weiß keine; dagegen unterscheidet z. B. Demokrit Fr. 2 *τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ.*

Wir können also schon jetzt feststellen: die Theorie von einem Kampf Heraklits gegen den Logos des Parmenides ist unhaltbar. Ebenso ist Löws Versuch, das Wort *λόγος* an allen Stellen, wo es bei Heraklit vorkommt, eindeutig zu übersetzen, gescheitert und ich speziell sehe mich durch Löws Ausführungen keineswegs veranlaßt, irgend etwas von dem, was ich im Philologus 1910 S. 375 ff. über die Bedeutungsnuancen von *λόγος* bei Heraklit auseinandergesetzt habe, als unrichtig zurückzunehmen. Dem Wort *λόγος* ist eben schon in der griechischen Sprache eine schillernde Bedeutung eigen, die Heraklit damit, daß er es als philosophischen Terminus verwandte, nicht kurzweg beseitigen konnte. Das wird nun vollends mißlich bei der Übertragung ins Deutsche, wo wir kein Wort besitzen, das mit dem griechischen *λόγος* vollständig kongruent wäre. Löw selbst muß ja auch seine einheitliche Bedeutung, wie gezeigt wurde, in allerlei Umschreibungen umsetzen. Und wenn er (IV 348) meint, „gegen einen solchen Proteus Logos hätte wohl Platon Stellung genommen", so tut dies ja Platon im Theaetet, wo er (179 E—180 B) den Herakliteern die Wandelbarkeit und Unfaßbarkeit ihrer *ῥηματίσκια αἰνιγματώδη* zum Vorwurf macht (*τὸ μηδὲν βέβαιον ἐᾶν εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὑτῶν ψυχαῖς*). Es bleibt also bei dem, was Diels sagt: „Der heraklitische Logos umfaßt das Tiefste seiner Philosophie, die hinter dem fließenden Wechsel der Erscheinung liegende Ewigkeitsnorm, das Maß und Ziel aller Dinge." [8]). So viele Worte braucht man, um den Logos Heraklits zu beschreiben;

---

[8]) Die Anfänge der Philologie bei den Griechen in Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt. 1910 S. 2.

ihn mit einem einzigen deutschen Wort zu übersetzen ist überhaupt unmöglich.

Nach so viel Ablehnung wäre es mir geradezu wohltuend, wenn ich Löw auch einmal in einer seiner Behauptungen rückhaltlos zustimmen könnte; leider macht er dies dadurch unmöglich, daß er immer auch das Richtige, das er erkannt hat, in das Prokrustesbett seiner vorgefaßten Theorie preßt. So konstruiert er einen Gegensatz zwischen „dem rationalistischen Terminus λόγος“ (natürlich des Parmenides) und „dem empirischen Terminus ὄνομα“ (des Heraklit), zwischen „der Sprache der Berechnung“ (λέγειν) und „der natürlichen Sprache“ (ὀνομάζειν). Jene soll dem bekämpften Rationalismus des Parmenides, diese dem Empirismus des Heraklit eigen sein (III 2 ff.)[9]. Wir haben schon die Behauptung, daß dem Wort λέγειν bei Heraklit irgend ein anderer als der gewöhnliche Sinn inne wohne, als unbegründet zurückweisen müssen. Dagegen ist es ja richtig, daß Heraklit in den ὀνόματα das Wesen, die φύσις der Dinge selbst ausgedrückt findet. Das beweist das von Löw im übrigen so arg mißhandelte Bruchstück über den Namen Zeus (Fr. 32 s. o. S. 288), ferner diejenigen über den Namen der Dike (Fr. 23), des Bogens (Fr. 48) und Gottes (Fr. 67). Diese hat Löw (III 22 ff.) zusammengestellt und besprochen und in Fr. 67 das überlieferte ὀνομάζεται gegen die Konjektur von W. Schultz ὄζεται' mit Recht verteidigt (II 89). Ebenso ist es richtig, daß Parmenides in Beziehung auf die Sprache der entgegengesetzten Theorie huldigt, wonach die Wörter (ὀνόματα) nicht das Wesen der Dinge darstellen, sondern auf konventioneller Erfindung beruhen (Fr. 8, 38 und 53. 9, 1). Das hat unlängst Diels ausgeführt[10]. Also daß in der Sprachtheorie ein objektiver Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides besteht, ist unbedingt zuzugeben. Aber gerade das, was nun Löw zu dieser Erkenntnis Neues beizubringen sucht, ist wieder verfehlt: nämlich: 1. daß sich in Heraklits Sprachtheorie sein „Empirismus“ zeige, und 2. daß auch in diesem Punkt eine absichtliche Polemik zwischen beiden Denkern sich abspiele. Es ist doch wahrhaftig nicht Empirismus, sondern vielmehr der aufgelegte Rationalismus, der den Tatbestand vergewaltigt, wenn man lucus a non lucendo ableitet und so βιός mit βίος zusammenzwingt

---

[9]) Dabei wird die Charakteristik der Prophetensprache der Sibylle (Fr. 92) einfach auf Heraklit selbst übertragen (III 2. IV 348. 362).

[10]) In dem S. 286 Anm. 7 angeführten Aufsatz S. 7 f.

und in dem Namen Zeus den Begriff des Lebendigen finden will: denn das geschieht doch nicht auf Grund der Erfahrung, eines πειρᾶσθαι, wie Löw (II 90) behauptet, sondern auf Grund einer metaphysischen Spekulation. Gerade durch diese rationalistische Methode, die Platon im „Kratylos" verspottet, hat Heraklit der Philosophie eine goldene Brücke zur Volksreligion gebaut, indem er ihr das Mittel der Umdeutung der Götter an die Hand gab, wovon bekanntlich später die Stoa reichlichen Gebrauch gemacht hat. Dem Parmenides dagegen sind die **ὀνόματα** allerdings nur etwas empirisch Gegebenes und eben deswegen haben sie für ihn keine Bedeutung. Darum — und damit kommen wir auf den zweiten Punkt — wendet sich freilich Parmenides auch in diesem Falle wie in seiner Beurteilung des Sinnenzeugnisses gegen das **ἔθος πολύπειρον** (Fr. 1, 34), aber nicht des Heraklit, sondern der Menschen überhaupt, gegen alle ihre **νόμοι**, wie die Sophisten sagen würden, die, weil aus der bloßen Erfahrung stammend, ihm nichts bedeuten, und so auch der **νόμος** der Sprache. Vollends aber ist es, wie schon gezeigt wurde, völlig unerweislich, daß im Gebrauch des Wortes **λέγειν** bei Heraklit irgend eine polemische Spitze gegen das **ὀνομάζειν** des Parmenides verborgen wäre. Also auch hier hält Löws Theorie, obwohl sie an einen unzweifelhaft vorhandenen Gegensatz zwischen beiden Denkern anknüpft, nicht die Probe.

Wie steht es nun aber endlich mit Löws Gesamtauffassung der heraklitischen Philosophie? Bisher glaubte man den Gegensatz zwischen den Systemen des Heraklit und Parmenides in den einander polar gegenüberstehenden Ergebnissen finden zu müssen, zu denen die beiden Denker gelangten, insofern Heraklit nur eine ruhelose Veränderung, ein ewiges Werden und Vergehen anerkannte; Parmenides umgekehrt nur ein starr beharrendes und ruhendes Sein. Nach Löw liegt der wesentliche Unterschied beider Systeme vielmehr in der Methode: Heraklit geht „empirisch", Parmenides „rationalistisch" zu Werke. Demgemäß wird uns Heraklit vorgestellt als „Pamphysiker" (III 1), als „Empiriker" (III 14 und sonst noch oft), als Vertreter des Supernaturalismus oder Superempirismus" (IV 362), merkwürdiger Weise auch noch als „Verkünder des Dualismus" (III 19), der „mit seiner auf induktivem Weg durch geniale Beobachtung der Natur gewonnenen Erkenntnis" (I 27) ähnlich wie ein moderner Naturphilosoph in „seiner unbegrenzten Wertschätzung der Naturwissenschaften geradezu un-

gerecht wird gegen die Geisteswissenschaften" (I 29), und schließlich gar noch als „Vorkämpfer des radikalen Umsturzes" (IV 345). Parmenides ist von dem allem das Gegenteil: er ist „Rationalist" (III 19) oder auch „Superrationalist" (IV 345), er folgt „der bis dahin allein geübten deduktiven Forschungsmethode" (I 27), er ist „der Hort des Bestehenden" und „Führer der Konservativen" (IV 345).

Kann nun wirklich das System Heraklits als Empirismus, seine Forschungsmethode als die induktive bezeichnet werden? Die empirische Forschung, die induktive Methode steigt vom Besonderen zum Allgemeinen auf und sucht zu diesem Zweck auf Grund der Erfahrung eine möglichst große Menge von Einzelkenntnissen zu sammeln, aus denen dann allgemeine Sätze abgeleitet werden. Tut das Heraklit? Löw versichert es uns freilich; aber wie steht es mit dem Beweis? Man sollte meinen, der Eine gegen die *πολυμαθίη* gerichtete berühmte Satz (Fr. 40) spreche in dieser Beziehung Bände! Denn hier sagt ja Heraklit nicht nur, daß Vielwisserei den Verstand nicht belehre, sondern er zeigt uns auch, wie er das meint, indem er zugleich sein Verdikt ausspricht über „das Rechnen und Messen" des Pythagoras (IV 366) über die empirischen geographischen und ethnologischen Forschungen eines Hekataios Und was gefiel ihm an Hesiod nicht? Gerade das, daß er (Theog. 123, 748 f.) mit naivem Empirismus Tag und Nacht, die nach Heraklit Eins sind, für zwei verschiedene Wesen hielt, deren eines aus dem andern hervorgehe (Fr. 57). Und was mochte ihm an Xenophanes mißfallen? Schwerlich seine Polemik gegen den Anthropomorphismus der homerischen Götter, die er ja selbst mitmachte, sondern außer seiner Lehre vom Einen Seienden vermutlich auch seine Wertschätzung empirischer Kenntnisse: sein Interesse für versteinerte Muscheln in Sizilien, Paros und Malta, aus deren Vorhandensein er richtige geologische Schlüsse zog (Diels Vors.[2] S. 41, 33 ff.), seine ethnologischen Beobachtungen (Fr. 16) und seine optimistische Zuversicht, daß auf Grund der Erfahrung ein allmählicher geistiger Fortschritt der Menschheit zu höherer Erkenntnis stattfinde (Fr. 18). Wie findet sich nun Löw mit der Verwerfung der *πολυμαθίη* durch Heraklit ab? Wieder mit einer neuen Entdeckung, die er gemacht hat. Er hat nämlich gefunden, daß „*μανθάνειν* und *συμβάλλεσθαι* der rationalistischen, *πειρᾶσθαι* und *γιγνώσκειν* der empirischen Terminologie angehören", und ferner, daß *φρονεῖν* und *λέγειν*, *γιγνώσκειν* und *συμβάλλεσθαι*

kontradiktorisch entgegengesetzte Termini sind" (III 14). Nun ist alles glatt und Fr. 40 heißt in Löwsches Deutsch übertragen: „Rationalistische Viellernerei belehrt nicht die natürliche Verstandeskraft" (III 15. IV 360). Inwiefern dies auf die im zweiten Teil des Bruchstücks genannten Männer paßt, kümmert natürlich Löw nicht im mindesten und ebensowenig, warum Heraklit *πολυμαθίη* sagte und nicht einfach *μάθησις* (wie in Fr. 55), wenn doch dies ein „rationalistischer Terminus" ist. Wir fragen billig wieder nach dem Beweis für diese überraschende Entdeckung und Erklärung. Quelle für diese „Zweiteilung in der Terminologie Heraklits" ist das schon oben (S. 284) besprochene Fragment 72 in Verbindung mit Fr. 17, welch letzteres wieder von Löw zweckentsprechend abgeändert wird (III 15):

Heraklit Fr. 17:	Veränderter Text bei Löw:
οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα [οἱ] πολλοί, ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.	*λέγουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοις* (sic!) *ἐγκυρέουσιν καὶ μαθέντες συμβάλλονται, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι γινώσκειν.*

Zu deutsch: „Viele fassen derlei Dinge (wie ich sie zergliedere) nur rationalistisch auf, mögen sie auf noch so viele Fälle stoßen, und da sie auf rationalistischem Weg gelernt haben, kombinieren sie bloß, bilden sich aber ein, daß sie erkennen (oder daß sie nicht bloß kombinieren)". Löw kümmert sich weder um Negationen noch um sonstige überlieferte Worte: letztere werden, wenn sie nicht in seine Theorie passen, durch andere ersetzt, erstere weggelassen ganz nach Bedürfnis und genau nach dem Rezept: „Legt ihr's nicht aus, so legt ihr's unter". Natürlich sind wieder die Anhänger des Parmenides gemeint; andere Menschen sind ja nach Löw für Heraklit überhaupt nicht vorhanden. Wie kann er also von ihnen sagen, daß sie nicht einmal die alltäglichsten Erscheinungen recht verstehen? (vgl. Diels z. St.). Löw hat aber noch einen weiteren Beweis für die Richtigkeit seiner Deutung. Der Gegensatz zu der nach Heraklit verwerflichen *πολυμαθίη*, der rationalistischen Erkenntnis, muß die *πολυπειρίη*, die empiristische Erkenntnis sein. Umgekehrt muß sein Gegner Parmenides die *πολυμαθίη* loben und die *πολυπειρίη* ablehnen. Ersteres tut nun zwar Parmenides nicht, aber Fr. 1, 34 lesen wir: *μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω.* Was brauchen wir weiter Zeugnis? Weil Parmenides hier die Erfahrung auf Grund der sonstigen Wahrnehmung ablehnt, so folgt

daraus, daß Heraklit eben diese über alles gestellt, daß er geradezu gelehrt hat: πολυπειρίη νόον διδάσκει (IV 630). „Heraklit nennt die Rationalisten κατὰ τὸν λόγον ἄπειροι, Parmenides umgekehrt die Empiriker κατὰ τὴν πολύπειρον ὁδὸν ἄκριτα φῦλα" (ib.). Abgesehen davon, daß, um diesen pointierten Gegensatz herauszubringen, Löw wieder vereinzelte Worte aus Heraklit Fr. 1 und Parmenides Fr. 1, 34 und 6, 7 aus dem Zusammenhang reißt und für seine Zwecke angemessen gruppiert, bewegt er sich immer in dem gleichen Zirkel: was er beweisen will, daß Heraklit immer nur gegen Parmenides und dieser immer nur gegen Heraklit polemisiere, das setzt er bei der Einzelerklärung schon voraus. Daß die fraglichen Worte Heraklits auf die ἄνθρωποι im allgemeinen gehen, ist dem Bruchstück selbst zu entnehmen. Warum aber Parmenides (Fr. 6) die Herakliteer ἄκριτα φῦλα und δίκρανοι nennt, das sagt er uns eben dort mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, wenn man es nur lesen will: nämlich keineswegs, weil sie „Empiriker" sind, wie Löw meint, sondern weil ihnen „Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und doch nicht für dasselbe, und weil es für sie bei allem einen Gegenweg gibt". Also wegen ihrer Gegensatzlehre: just die Aufhebung der empirischen Gegensätze bei Heraklit, ihre Auflösung in eine metaphysische Einheit (s. o. S. 277), das ist es, was Parmenides am Heraklitismus tadelt. Noch genauer gesagt, das Doppelantlitz (δίκρανοι) der heraklitischen Philosophie, das Nietzsche in folgenden Worten unübertrefflich gezeichnet hat: „Gibt es Schuld, Ungerechtigkeit, Widerspruch, Leid in dieser Welt? Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den kontuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist."[11]) Ist das wirklich „Empirismus"? Vielleicht meint Löw diese scheinbar doppelte Betrachtung der Dinge, wenn er Heraklit einmal wunderlicherweise und ohne nähere Erklärung einen „Verkünder des Dualismus" nennt (III 19). Zwar pflegt man sonst immer unter Dualismus eine mit zwei realen Prinzipien rechnende Weltanschauung zu verstehen: etwa mit Geist und Materie, Gott und Welt, Leib und Seele. Dem gegenüber ist aber Heraklit der kon-

[11]) Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Taschenausgabe I 442.

sequenteste Monist, der sich denken läßt: alles ist ja *πῦρ ἀείζωον* (Fr. 30), alles ist Eins (Fr. 50, 32). Aber Löw bezieht in einer bisher in der philosophischen Terminologie durchaus nicht üblichen Weise das Wort Dualismus offenbar auf die Erkenntnistheorie etwa wie Sextus Emp. VII 126 (Diels Vors.² S. 59, 40) sagt: *ἐδόκει δυσὶν ὠργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ,* freilich, um dann anzufügen, daß Heraklit von diesen beiden Organen die *αἴσθησις* verwerfe, was Löw eben bestreitet. Doch wenn also bei Heraklit *μανθάνειν* Terminus für das verpönte rationalistische Erkennen ist, wie kann er dann sagen (Fr. 55): *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω?* Es ist begreiflich, daß Löw dies Fragment zugunsten des angeblichen heraklitischen Empirismus verwertet (worüber unten); wie aber daraus hervorgehen soll, daß *μάθησις* den von Heraklit verworfenen Rationalismus bezeichne, das bleibt völlig dunkel, selbst in Löws eigner Übersetzung (III 10): „Das rationalistische Lernen, das auf Sehen und Hören beruht, das ziehe ich vor.“ Man sollte doch meinen, das rationalistische Lernen (des Parmenides), das von der Sinnenwahrnehmung absieht, und das (nicht rationalistische, sondern) empirische Lernen, das auf ihr beruht, wären nach Löw unvereinbare Gegensätze. Aber diese contradictio in adjecto geniert ihn nicht im geringsten. Ja, er hat noch weiter entdeckt, daß der Vers des Parmenides 8, 51 f.: *δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας* (diese Worte läßt Löw weg!) *μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων* „ganz im Sinne Heraklits Fr. 55 gesagt ist“ und daß „der Referent Parmenides sich also bemüht, sich auf den Standpunkt Heraklits zu stellen, der das vorzieht, was man durch Sehen und Hören lernen kann; hier kommt natürlich nur das Hören in Betracht“ (III 18 f.). Löw versteht also nicht oder will nicht verstehen, daß es sich in diesen Worten des Parmenides gar nicht um Wert oder Unwert der Sinneswahrnehmung handelt, sondern lediglich um das Anhören des hier angekündigten Vortrags über die *δόξαι βροτῶν*. Es widerlegt sich somit auch diese angebliche „Zweiteilung in der Terminologie Heraklits“ durch die unlösbaren Widersprüche, zu denen sie führt, und damit ist auch die von Löw versuchte künstliche Erklärung des Fr. 40 hinfällig.

Wir fahren nun also fort in der Untersuchung der Frage, ob Heraklit „Empiriker“ gewesen sei. Löw behauptet (IV 350), er habe

dem früheren Altertum bis auf Aristoteles als solcher gegolten. Als Beweis dafür werden angeführt die pseudohippokratische Schrift *Περὶ διαίτης*, Plato Soph. p. 242, Theaet. 179 E und Aristoteles Met. I 3. Die Schrift *Περὶ διαίτης* ahmt nun allerdings den heraklitischen Stil nach und enthält auch einige heraklitische Gedanken, die aber dort ebensowenig empiristisch anmuten, wie bei Heraklit selbst (z. B. I 6. 11). Jedenfalls ist sie zur Rekonstruktion der heraklitischen Gedankenwelt nur mit Vorsicht zu gebrauchen[12]). Bei Platon pflegt man im Soph. 242 DE. die *Ἰάδες Μοῦσαι* wohl mit Recht auf Heraklit zu beziehen; es ist hier aber nur von seiner Lehre die Rede, *ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν . . . διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται*, also von seiner Feuerlehre und der *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Damit bildet er gewiß einen Gegensatz gegen das *Ἐλεατικὸν ἔθνος*, von Empirismus jedoch ist mit keiner Silbe die Rede. Im Theaetet 179 E wird allerdings von den *Ἡρακλείτου ἑταῖροι* gesprochen, *ὅσοι προςποιοῦνται ἔμπειροι*. Allein das Wort *ἔμπειρος* ist hier keineswegs im erkenntnistheoretischen Sinn gebraucht, sondern der Ausdruck sagt nur: „sie geben vor, sachverständig zu sein." Im übrigen handelt es sich hier nur darum, daß diese jüngeren Herakliteer die Skepsis des Protagoras befürworten, wie man ja von Kratylos erzählte, er habe nicht einmal mehr gewagt etwas auszusprechen, sondern schließlich nur noch mit dem Finger gedeutet (Aristot. Met. III 5 p. 1010 a 7 ff.): das ist denn doch so ziemlich das Gegenteil von Empirismus. Bei Aristoteles Met. I 3 aber erscheint Heraklit lediglich unter den jonischen Physikern und wird von ihm berichtet, daß er wie die andern ein materielles Prinzip angenommen habe, was noch kein Mensch bestritten hat. Löw will ihm ja aber gerade eine Ausnahmestellung zuweisen, insofern er gegenüber „der bis dahin allein geübten deduktiven Forschungsmethode", also doch wohl auch gegenüber Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und nicht bloß den Eleaten gegenüber, die „induktive Forschungsmethode" aufgebracht habe (I 27).

Es soll nicht geleugnet werden, daß es bei Heraklit einige Stellen gibt, die, für sich genommen, eine empiristische Deutung als möglich erscheinen lassen. Zwar die Worte des ersten Bruchstückes: *ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει*

---

[12]) Diels, Herakleitos von Ephesos[1] S. VIII, 2 und 44 ff. Vgl. oben (S. 286) zu Fr. 115.

(Fr. 1), auf die Löw so großen Wert legt und die er so paraphrasiert (I 16): „wie ich sie künde auf induktivem Weg im Gegensatz zu meinen Vorgängern, die den deduktiven Weg einschlugen, indem ich sie sowohl auslege als auch deute“ — diese Worte kann ich nicht hierher rechnen. Denn es scheint mir aus den oben S. 280 f. angeführten Gründen ausgeschlossen, daß Heraklit hier von dem *λόγος* des Parmenides redet, sondern sein eigener *λόγος* ist es, mit dem er Worte und Werke (*ἔπη καὶ ἔργα*) nach ihrer Natur zerlegt. Die Worte können dabei kaum etwas anderes sein als die geläufigen Bezeichnungen der Dinge, die ja mit ihrem Wesen aufs engste zusammenhängen, da sie *φύσει* sind, und deren Sinn er ergründet (vgl. *Ζεύς* Fr. 32, *βιός* Fr. 48). Die *ἔργα* aber sind die Vorgänge in der Natur und die Handlungen der Menschen. Die Gesamtheit der ersteren bildet der *κόσμος* mit dem Substrat des *πῦρ ἀείζωον* (Fr. 30); aber auch den menschlichen Handlungen, die von den meisten Leuten fast wie im Traume vollbracht werden, wendet Heraklit seine Aufmerksamkeit zu (den religiösen Fr. 5, 15; den auf das Vergnügen gerichteten 4, 9, 22, 37; der Dichterverehrung 42, 57, 104; der Heldenverehrung 24, 25; der politischen Betätigung 44, 53, 121; der Selbsterziehung 85; dem Laster 117, 118 usw.). Dagegen möchte ich 4 andere von den 126 Bruchstücken hierher rechnen: zunächst die beiden merkwürdigen Äußerungen über die Sonne (Fr. 3 und 6). Die erste lautet: „Die Sonne hat die Breite eines menschlichen Fußes.“ Entweder war dies — was freilich kaum glaublich ist — die wirkliche Meinung Heraklits: dann bewiese sie einerseits eine über alle Maßen naive Zuversicht zur *αἴσθησις*, zugleich aber auch eine weitgehende Gleichgültigkeit gegen die Erfahrung, die ihm zeigen mußte, daß alle Dinge mit zunehmender Entfernung kleiner erscheinen. Wahrscheinlicher ist doch wohl, daß Heraklit eben die scheinbare Kleinheit der Sonne als ein Beispiel für die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung verwendet hat wie Aristoteles (de an. III 3 p. 428 b 2 f.): *φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ . . . οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ' εἶναι μείζω τῆς οἰκουμένης.* Also auch hier ist der „Empirismus“ nur scheinbar: denn im ersteren Falle wäre das Fragment geradezu ein Beispiel für die Gleichgültigkeit Heraklits gegenüber der empirischen Erscheinungswelt, im zweiten ein Beweis dafür, das Sextus recht hat mit seiner Behauptung (VII 2), daß Heraklit *τὴν αἴσθησιν ἐλέγχει.* Ähnliches gilt von Fr. 6: „Die Sonne ist neu an jedem Tag.“ Entweder ist dies wörtlich zu verstehen:

dann beweist es eine Gleichgültigkeit gegenüber der empirischen Astronomie, die hinter einem Thales weit zurückbleibt; oder es ist nicht eine Neuentstehung gemeint: dann ist es überhaupt ohne Bedeutung. Es ist hier aber die erstere Wahrscheinlichkeit größer, insofern als Heraklit annahm, die Gestirne und so auch die Sonne seien konkave Körper, deren Feuerglanz aus den vom Meere aufsteigenden Dünsten herkomme (Diog. L. 9, 9. Aristot. de caelo II 20, 16: *ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης εἶναι τὸν ἥλιον*). Da war denn doch der „Empirismus“ und die „induktive Methode“ eines Anaxagoras von anderem Schlag, der aus einem bei Ägospotamoi niedergegangenen Meteor schloß, daß die Sonne und die übrigen Gestirne Weltkörper wie unsere Erde seien (Diog. L. 2, 10—12) und ein angebliches Naturwunder auf physiologischem Weg erklärte (Plut. Per. 6). Derartiges suchen wir bei Heraklit vergeblich. — Es folgt das oben schon (S. 298) angeführte Fr. 55. Hier scheint ja trotz der „rationalistischen“ *μάθησις* Heraklit der sinnlichen Wahrnehmung das Wort zu reden. Aber der erkenntnistheoretischen Auffassung dieses Spruchs stehen zu bestimmte Aussagen entgegengesetzten Inhalts im Wege. Ich will den Schluß von Fr. 46 (*τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι*) beiseite lassen, weil er unsicher ist. Um so deutlicher spricht der Anfang von Fr. 56: *ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπ ησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων.* Besonders wichtig ist aber Fr. 107: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Dieser Satz ist für Löws Theorie natürlich sehr unbequem und so muß er als auf einem Mißverständnis des Sextus beruhend umgedeutet werden. Er lautet in Löws Übersetzung (IV 351 f.): „Unnütze Zeugen für Menschen sind Augen und Ohren derer, deren Seelen die Natursprache nicht verstehen.“ Also *βάρβαρος* heißt „die Natursprache nicht verstehend!“ Hier ist der Begriff „Natur“ einfach wieder eingeschwärzt. Und warum hat denn schon die Ilias (B 867) die Zusammensetzung *βαρβαρόφωνος*, wenn *βάρβαρος* so ohne weiteres gerade auf die fremde Sprache bezogen werden muß? Die Erklärung: „Auf die Hilfe seiner Sinne kann der Mensch. . . . unmöglich verzichten, wenn auch Barbarenseelen von diesen Gaben der Natur keinen richtigen Gebrauch machen können“, kann man annehmen, nur daß eben Heraklit unter den Menschen mit Barbarenseelen alle die verstand, deren *αἴσθησις* das Regulativ des *λόγος* entbehrte, und gerade hierauf kommt es an (Fr. 2). Daß übrigens

der Text des Fragments nicht ganz in Ordnung ist, läßt der sprachlich sehr harte Genitiv ἐχόντων vermuten. Ich kann mir daher nicht versagen, den handschriftlich erhaltenen geistreichen Verbesserungsversuch Nietzsches anzuführen. In der Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen (Winter 1869/70 und Sommer 1872) heißt es: „Daß so wenig Menschen nach dem λίγος leben und ihn erkennen, das macht, weil ihre Seelen naß sind im Tode des Feuers (Fr. 36, 117, 118, Diels). βορβόρῳ χαίρειν (Fr. 13) ist das Wesen der Menschen. „Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn Schlamm die Seele einnimmt.“ Nietzsche las also: βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος, was sehr einleuchtend ist[13]). Auch in dieser Form käme es darauf hinaus, daß die Sinne nichts taugen, wenn sie nicht vom λόγος erleuchtet sind. Unter diesen Umständen hat die Vermutung von Diels, daß Fr. 55 „wohl nicht erkenntnistheoretisch, sondern ethisch zu fassen“ sei (z. St.), viel für sich: d. h. es würde sich darin der weltoffene Sinn des Philosophen aussprechen, der zwar alles in den Kreis seiner Beobachtung zieht, aber es nicht unbesehen hinnimmt, sondern der Kritik des Logos unterwirft, wofür seine ganze Schrift Zeuge ist. In dieser Weise könnte man schließlich auch noch das letzte hierher gehörige Bruchstück (Fr. 35) zur Not verstehen trotz seines schroffen Widerspruchs mit Fr. 40 (s. o.): χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι. Diels erklärt dies so: „Die Polymathie ist dem Philosophen nicht an sich tadelnswert, sondern nur insofern sie an der Empirie kleben bleibt und nicht zur Gewinnung einer höheren Weltanschauung fruchtbar gemacht wird.“ Diese Erklärung scheint mir deshalb nicht ganz stichhaltig, weil Fr. 40 nicht nur die πολυμαθίη im engeren Sinne verwirft, also etwa die des Hekataios und Hesiod, sondern auch die des Pythagoras und Xenophanes, die doch gewiß ihre ἱστορίη zur Gewinnung einer höheren Weltanschauung fruchtbar gemacht haben. Außerdem ist es fraglich, wie weit der erste heraklitische Wortlaut in dem Bruchstück geht. Daher scheint es mir dem klar und bestimmt redenden Fr. 40 gegenüber als mißverstanden oder entstellt zurücktreten zu müssen[14]).

---

[13]) Nietzsche-Archiv in Weimar. Manuskript P IV S. 68 unten. Ob die Konjektur von Nietzsche selbst stammt, weiß ich nicht. Er sagt kein Wort darüber und führt nicht einmal den griechischen Text an.

[14]) Diels, Heraklit zu Fr. 35. Neue Jahrb. 1910 S. 5, 1.

Also die angeführten Bruchstücke lassen sich zum Beweis des „Empirismus“ des Heraklit nicht verwenden, wie denn überhaupt die Durchsicht der Fragmente sowie der sonstigen Nachrichten über Heraklits Lehre zur Genüge beweist, daß „die große Originalität Heraklits nicht in seiner Urstoff-, ja kaum in seiner Naturlehre überhaupt besteht, sondern darin, daß er zum erstenmal zwischen dem Natur- und dem Geistesleben Fäden spann, die seitdem nicht wieder abgerissen sind“[15]). Und wenn O. Gilbert sagt (Rhein. Mus. 1909 S. 201 bei Löw IV 350): „Für die Ionier ist diese Erscheinungswelt selbst Ausgangspunkt und Ziel alles Forschens und Deutens. . . ., für die Eleaten dagegen tritt die Wirklichkeitswelt, wie sie die Sinne wiederspiegeln, weit zurück gegen die . . . begriffliche Erkenntnis“, so kann man dem im ganzen wohl zustimmen, aber doch nicht ohne Einschränkung. Denn wenn auch die jonischen Physiker von der Beobachtung, namentlich des Himmels, ausgehen, so sind sie doch weit entfernt von dem, was wir induktive Methode nennen und fangen allzuschnell an zu systematisieren, indem sie nun alle Einzelerscheinungen aus einer ἀρχή ableiten. Und bei keinem dieser Jonier tritt gerade die Einzelbeobachtung so stark zurück, wie bei Heraklit, der der geborene spekulative Denker ist. Seine Lehre vom ewigen Fluß mochte er ja der Beobachtung der irdischen Dinge verdanken, aber die Art, wie er diese Tatsache erklärt, beruht nicht auf der Feststellung von Einzeltatsachen, sondern auf genialen metaphysischen Ideen. Dahin gehört seine Lehre von dem vernunftbegabten, ewiglebendigen Feuer, das mit seinen Wandlungen in Luft, Wasser, Erde und wieder zurück aller Dinge Wesen ausmacht, dahin seine Lehre von der Identität der Gegensätze und ihrer „unsichtbaren Harmonie, die besser ist, als die sichtbare“ (Fr. 54): lauter große, nicht empirisch gewonnene, sondern spekulativ erdachte Ideen. Die drei Gedanken der Einheit der Welt, des ewigen Werdens und der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens sind es, die der Weltanschauung Heraklits ihre großartige Konsequenz und Geschlossenheit geben.

Endlich ist es einfach eine Gedankenlosigkeit, wenn Löw (IV 345) die beiden Prädikate „Vorkämpfer des Umsturzes“ und „Hort des Bestehenden“ die Gomperz (Griech. Denker I 63) im Blick auf die religiös-konservative Nachwirkung des Heraklitismus in der Stoa

---

[15]) Gomperz, Griechische Denker[1] I 52.

und die skeptisch-revolutionäre in der Sophistik in absichtlicher Paradoxie beide dem Heraklit erteilt, nun, ohne seine Quelle hierfür zu nennen, übernimmt und sie hübsch sauber auf Heraklit und seinen Antipoden Parmenides verteilt.

Ich bin zu Ende und das Ergebnis hinsichtlich der Löwschen Hypothese ist ein durchaus negatives. Nicht nur mit dem Kampf Heraklits gegen den Logos des Parmenides ist es nichts, sondern auch die Behauptung, daß Heraklit Empiriker sei, hat sich als unhaltbar herausgestellt. Mit dem gleichen, ja mit noch mehr Recht könnte man alle jonischen Naturphilosophen, insbesondere Anaxagoras und Demokrit, „Empiriker" nennen. Gerade bei Heraklit aber tritt die Einzelbeobachtung der Natur im Vergleich mit diesen Physikern zurück. Von einer „induktiven Forschungsmethode" findet sich keine Spur, sondern auch Heraklit verfährt deduktiv und ist Metaphysiker, insofern er die Erscheinungswelt aus seinem Grundprinzip ableitet. Alle Kunststücke einer willkürlichen und einseitigen Interpretation, wie sie Löw beliebt, werden an dieser Erkenntnis, an der bis jetzt außer ihm noch niemand gezweifelt hat, nichts ändern.

Es war mir keine erfreuliche Arbeit, mich durch dieses Dorngestrüpp wunderlicher Gedankengänge durchzuschlagen, und ich muß die Leser um Entschuldigung bitten, wenn meine Arbeit so gut wie nichts positiv Neues bietet. Es galt eben in diesem Falle nur, die wohlbegründete bisherige Auffassung der heraklitischen Philosophie gegen eine gewalttätige und irreführende Entstellung des alten Denkers zu verteidigen. Zugleich entspreche ich damit einer öffentlich an mich gerichteten Aufforderung des Herrn E. Löw, seine Aufstellungen „eingehend zu prüfen und dann gründlich, aber rein sachlich zu widerlegen"[16]), der gegenüber mein Stillschweigen mir hätte mißdeutet werden können.

---

[16]) Wochenschrift für klass. Philol. 1909 Nr. 15 Sp. 422.

XV.

Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales.

Von

Dr. Jos. Dörfler, Freistadt (Ober-Österreich).

In einer Abhandlung über Thales, mit dem man in der Regel die Darstellung der griechischen Philosophie beginnt, muß man den Blick unwillkürlich nach rückwärts richten und sich fragen, was denn vor diesem ersten jonischen Denker an philosophischen Ideen und Reflexionen vorhanden gewesen sein mag und wie er sich zu jener Richtung gestellt hat, von der er seine Anregungen empfangen hat und von der er ausgegangen ist. Denn so naiv ist ja heute niemand mehr, daß er glaubt, Thales und damit die Anfänge der griechischen Philosophie auf einen Isolierschemel stellen zu können, wie man das früher so gerne tat, wenn es sich darum handelte, die Beziehungen der griechischen Kultur insbesondere auf dem Gebiete der Wissenschaft und Religion zu anderen Kulturkreisen und vor allem zum Orient aufzuhellen und darzustellen. Heute hat man ja zum Glück so ziemlich jene Anschauung aufgegeben, die es als eine Beeinträchtigung der Bedeutung des Griechentums und als eine arge Entwürdigung der Hellenen empfand, wenn man auf Berührungspunkte und Ähnlichkeiten der geistigen und materiellen Kultur der Griechen mit anderen Kulturen hinwies und die Behauptung aufzustellen wagte, daß andere Völker, die eine ältere und höher entwickelte Kultur besaßen, in der mannigfaltigsten Weise auf die Griechen eingewirkt haben.

Gegen die einseitige, engherzige, eigensinnige und unhistorische Methode, die Griechen von jeder Berührung mit anderen Kulturvölkern abzuschließen, machte sich alsbald eine Gegenströmung geltend, die wieder das Kind mit dem Bade ausgoß und z. B. für die Wissenschaft und Religion der Griechen nicht bloß die Keime und

Anregungen, sondern auch die kleinsten und unbedeutendsten Einzelheiten von auswärts erborgt wissen wollte. Auch für die verschiedenen Systeme der vorsokratischen Philosophie wurde eine bis auf die genauesten Details stimmende Entlehnung und Übertragung aus entsprechenden orientalischen Spekulationen, und zwar auf direktem Wege, angenommen. Die eine wie die andere Methode war verfehlt und erst allmählich kam man zur richtigen, unbefangenen und dem tatsächlichen Verlauf der geschichtlichen Ereignisse entsprechenden Einschätzung und Würdigung der Entwicklung des griechischen Geisteslebens. Heute findet sich in dieser Hinsicht im allgemeinen eine Auffassung vertreten, die zwischen beiden Extremen die richtige, wenn auch noch nicht gerade goldene Mitte einhält.

Dagegen ist man auch heute noch trotz schöner und richtiger Ansätze seitens einzelner nicht sehr geneigt, die Bedeutung, welche die kosmogonische und theogonische Spekulation der Griechen, die sich am Ende des 7. Jh. v. Chr. bereits zu einer hohen Blüte entfaltet hatte, für die ersten philosophischen Systeme der Griechen naturgemäß besaß, in Betracht zu ziehen. „Am eigentümlichsten verhielt man sich gerade zu jenen Überlieferungen, welche, wenn man ein wenig über sie nachgedacht hätte, immer wichtiger geworden wären, nämlich zu den Überresten der kosmologischen und theogonischen Systeme. Man merkte wohl, daß diese Überreste nicht nur alt, sondern in gewissem Sinne auch für die Philosophie bedeutsam seien, aber man betrachtete sie nicht als eigentliche Philosophie und streifte sie daher nicht mehr, statt daß man sie untersucht hätte. Der gleichzeitig vornehmlich mythische Inhalt dieser Schriften vermochte die Forscher nicht davon zu überzeugen, daß in der Mythologie eine der Hauptquellen der Philosophie liegen könne, und man zog vor, einige deutlichere Anklänge an philosophische Lehren nach vagen Ähnlichkeiten aufzudecken und anzudeuten, statt auch in den theogonischen Schriften System und Zusammenhang zu suchen. Vornehmlich Hesiod aber[1]) wurde geradezu vernachlässigt, weil die Philosophiehistoriker sich von ihm, dünkelhaft genug, nichts erwarteten[2])". Die eigenartigen Theogonien

---

[1]) Und man kann getrost sagen, auch die Orphik.

[2]) W. Schultz, Altjonische Mystik S. 66; über die Bedeutung der theogonischen Literatur für die altgriechische Naturphilosophie vgl. auch: K. Joël, Der Ursprung d. Naturphilos. aus d. Geiste der Mystik, S. 93 f.

und Kosmogonien, die vielfach auf sagenhafte Persönlichkeiten als Verfasser zurückgeführt werden, stehen eben wegen ihres mythologisch-mystisch-phantastischen Gehaltes in Mißkredit bei den meisten Philosophiehistorikern, die mit ihrer Forderung nach verstandesmäßiger Klarheit und faßbarer Deutlichkeit vom Standpunkt eines unhistorischen Rationalismus aus den mythologischen Ideen nicht gerecht zu werden vermögen. Die Folge davon war die gänzlich unberechtigte Verachtung und Ignorierung dieser wichtigen Fundgrube für die ersten Anfänge wissenschaftlicher Betrachtungsweise. Hesiod, Akusilaos und Pherekydes, um von den mehr oder minder sagenhaften Gestalten Musaios und Epimenides zu schweigen, wurden in ihrer Bedeutung für die naturphilosophischen Lehren der vorsokratischen Philosophen bisher viel zu wenig gewürdigt, allerdings zum großen Teil wohl wegen der geringen Kenntnis, die wir mit Ausnahme von Hesiod von den meisten der Genannten besitzen.

Die Hinweise, welche die neueren Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie für die Kosmogonien und Theogonien geben, sind im großen und ganzen sehr gering und selten, und wenn sie schon überhaupt behandelt werden, so geschieht dies nur einleitungsweise, wogegen ja nichts einzuwenden wäre. Aber später fehlt jeder Rückverweis, obschon gerade die ersten philosophischen Richtungen ganz unzweifelhaft und unzweideutig eine nahe Beziehung und Verwandtschaft mit den kosmogonischen Spekulationen zeigen. Hesiod, Pherekydes und die Orphiker sind daher mit Recht bei Th. Gomperz[3]) mehr in den Vordergrund der Betrachtung gerückt worden, als das in anderen Darstellungen geschehen ist. D e Orphiker z. B. erscheinen bei Zeller im allgemeinen nur in der Einleitung[4]) erwähnt, später aber wird fast gar nicht mehr auf sie zurückverwiesen. Nun wird man sagen: Mythologie und Theogonie, auch Kosmogonie ist noch keine Philosophie; die Philosophie beginnt dort, wo sich das Denken von den Fesseln der unwissenschaftlichen Betrachtungsweise, wie sie in der Mythologie und in den Götter- und Weltentstehungslehren vorliegt, losmacht und se ne eigenen Wege geht. Das ist ja alles richtig, aber das gilt doch nur für das System als solches, soweit es nicht auf die Quellen der einzelnen Lehren selbst ankommt. Sucht man aber das System aus seinem Ursprung zu begreifen und aus seinen Quellen

[3]) Griechische Denker I². S. 31 ff. u. 65 ff.

[4]) Die Philosophie der Griechen I⁵. 1. T., S. 49 ff.

zu verstehen, so wird man nicht in vornehmer Verachtung an dem vorübergehen dürfen, was an naturphilosophischen Ideen verschleiert und verborgen in den Mythen der Theogonien und Kosmogonien vorliegt. In dieser Hinsicht geht die Darstellung der Geschichte der griechischen Philosophie, besonders der Naturphilosophie, den richtigen Weg, wenn sie sich gegenwärtig hält, was W. Wundt[5]) über die theogonischen und kosmogonischen Mythen als Vorstufen philosophischer Kosmologie gesagt hat. Im Naturmythus treten bereits die nahen Beziehungen zur künftigen Naturphilosophie hervor. In den theogonischen und kosmogonischen Mythen mit ihren primitiven Welterklärungsversuchen bereitet sich die philosophische Kosmologie vor. In ihnen treten die ersten Formen des kausalen Denkens auf.

Wenn man auch sonst bei den systematischen Darstellungen des Lehrgehaltes anderer Denker die Betrachtung soweit als möglich auf die Quellen zurückzuführen sucht, aus der die betreffenden Philosopheme genommen sind, warum soll man das nicht auch bei Thales und seinen Nachfolgern tun, in der richtigen Weise tun dürfen? Freilich wenn man versucht, das System der Jonier aus weit ab liegenden orientalischen Quellen abzuleiten, so ist dieser Vorgang ebenso verfehlt, wie Thales direkt bei den Ägyptern oder Babyloniern in die Schule gehen zu lassen. Liegt es da nicht viel näher anzunehmen, daß Thales die Anregungen für seine Urstofflehre aus der kosmogonischen Literatur der Griechen empfangen habe? Diese Quelle wird allerdings nicht Hesiod gewesen sein, der ja auch gar nicht als Hauptvertreter der kosmogonischen Dichtung aufzufassen ist, sondern die Theogonien und Kosmogonien der Orphiker. Das können wir heute mit Recht behaupten, wenn auch die direkten Zeugnisse und Überreste, die uns für die alte Orphik zu Gebote stehen, sehr spärlich sind und das übrige, was sonst unter dem Namen „Orphica" läuft, meist jüngeren Ursprungs ist. Ganz unbegründet ist das Mißtrauen, das man noch heute gemeiniglich der Orphik entgegenbringt. Dieses Mißtrauen hat seine Äußerung in einer unfruchtbaren Hyperkritik gefunden, mit der man allem, was orphisch heißt, begegnet ist. Die übermäßige Vorsicht in der Benutzung der orphischen Fragmente hat sich methodisch gerächt und kein Beispiel ist da charakteristischer als die orphische Göttergestalt Phanes, den man bis in die jüngste

[5]) Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker in P. Hinneberg, Kultur der Gegenwart. Teil I. 5 S. 23 f.

Zeit hinein für eine spätorphische, erst bei Diodor zum erstenmal genannte Gottheit gehalten hat, bis die Goldplättchen von Thurioi, die in das vierte bis dritte vorchristliche Jahrhundert zurückreichen, das hohe Alter und den altorphischen Charakter dieses Gottes mit einem Schlage erwiesen haben. Desgleichen weisen diese Goldplättchen sehr viele Anklänge an orphische Verse auf, die man bisher nur bei einem neuplatonischen Referenten orphischer Lehren, bei dem im fünften nachchristlichen Jahrhundert lebenden Proklos gelesen hatte[6]). Unter solchen Umständen wird man die Berichte der späteren Zeit, z. B. eines Proklos, Simplikios, Olympiodoros, Makrobios, Hermeias, Damaskios, Clemens Alexandrinus u. a. nicht so ohne weiteres zurückweisen dürfen, besonders dann nicht, wenn sie dem Lehrgehalte nach völlig mit dem übereinstimmen, was die altbezeugten Fragmente lehren, deren Sammlung uns bei H. Diels[7]) in einer angemessenen, nicht zu engherzigen und doch vorsichtigen Auswahl vorliegt. Von der Form der Darstellung und von der Terminologie, welche die späteren Referenten verwenden, muß man allerdings sorgfältig abstrahieren; desgleichen ist Vorsicht auch dort am Platze, wo der betreffende Referent orphische Lehren mit Anschauungen jenes philosophischen Systems ineinandergearbeitet und verwoben hat, dem er selbst angehört. Mit diesen Einschränkungen behandelt, geben die orphischen Fragmente, auch die bei nacharistotelischen Schriftstellern vorhandenen, ein immerhin ganz zuverlässiges Bild von den altorphischen Lehren, welche ja allein für die ersten griechischen Denker in Betracht kommen können.

Die Hauptlehren der griechischen Kosmogonien und Theogonien überhaupt und der Orphiker im besonderen, soweit sie mit Sicherheit aus den altbezeugten Fragmenten rekonstruiert werden können, sind folgende: An der Spitze fast aller Theogonien und Kosmogonien steht entweder als erstes oder wenigstens als eines der ersten Wesen ein beseeltes und belebtes Prinzip, aus dem alles, Welten und Götter, hervorgeht. Bei Hesiod ist es Eros, bei Pherekydes Zeus, von ihm Zas genannt, dessen Name schon den Begriff „Leben“ andeutet. Eine orphische Theogonie, die bei Hellanikos und Hieronymos erhalten ist[8]), stellt an die Spitze der Weltentwicklung das Wasser

[6]) Vgl. Gomperz, a. a. O. S. 69.

[7]) Fragmente der Vorsokratiker I. II². 1906. 1907. 1910.

[8]) Diels, a. a. O. Fr. 13. S. 477 f.; Abel, Orphica Fr. 36—47.

bzw. den Urschlamm und die Erde. Aus dieser geht ein Drache (δράκων) hervor, von den Mythologen Chronos-Herakles genannt. Was bedeutet denn dieser Drache anderes als den Vergleich der Welt mit einem lebenden Wesen, mit einem Tier, dessen Leib Leben, Seele und Bewegung hat? In der rhapsodischen Theogonie dagegen werden die beiden Söhne des *Χρόνος*, Aither und Chaos, zueinander in einen Gegensatz gebracht, d. h.: „Der Äther oder Licht- und Feuerstoff gilt hier augenscheinlich als das jener seelenlosen Masse entgegengesetzte beseelende und belebende Element, das von Pherekydes zum göttlichen Lebensprinzip Zas verfeinert und gleichsam verklärt wird. Und dasselbe Verhältnis besteht zweifellos zwischen dem Chaos und dem Geist oder der Gottheit des Irdischen, Chthonie"[9]). Aus dem Äther und dem Chaos, das von „dunklem Nebel" erfüllt war, bildete Chronos das „silberne Weltei" [10]). Was ist aber das Ei anderes als das Prinzip und der Träger des Lebens? Sind nicht in ihm alle Keime des Werdens enthalten entwickelt sich nicht alles aus dem Ei? Aus dem Weltei entspringt der erste Gott, Phanes, d. i. der Leuchtende, auch Eros, Metis und Erikepaios genannt. Er ist eine zugleich männliche und weibliche Gottheit und als solche trägt er den Samen aller Dinge in sich [11]). Die männlich-weibliche Natur deutet ja auf Zeugen und Gebären hin und der Sinn dieses Mythus ist kein anderer als der, daß die Welt etwas Lebendiges ist, daß sie geworden und entstanden ist ganz so, wie ein lebendes Wesen wird und entsteht. Als solchem ist ihm auch schon die Eigenschaft der Bewegung zugeteilt und so war es ohne Zweifel auch schon in der altorphischen Theo- und Kosmogonie [12]). Leben und Bewegung also waren jenem Wesen eigen, aus welchem sich die ganze Welt gebildet hat.

Wenn ferner in den verschiedenen Theogonien von der Nyx, dem Erebos-Tartaros und vom dunklen Chaos einerseits, von Aither, Phanes und Eros mit goldenen Flügeln andererseits die Rede war [13]), so ist damit auch die Unterscheidung von Licht und Dunkel, von Helligkeit und Finsternis, aber auch der Gegensatz von Warm und Kalt gegeben. Diese Gegensätze spielen dann besonders bei den Pythagoreern, bei

---

[9]) Gomperz, a. a. O. S. 80.

[10]) Diels Fr. 12 und 13 S. 476 ff.; Abel Fr. 48—63.

[11]) Fr. 61 und 94 (Abel).

[12]) Fr. 36 ff. (Abel).

[13]) vgl. Fr. 11 A, S. 472 bei Diels und Abel, Index I

den Eleaten und bei Empedokles eine wichtige Rolle; aber auch für die Jonier kommen sie schon in Betracht.

Vielumstritten ist die Frage, ob schon den altorphischen Kosmogonien pantheistische Züge zuzusprechen seien, oder ob der pantheistische Charakter nicht erst später in die Lehren der Orphiker hineingetragen worden ist. Eine genaue Analyse der altorphischen Lehren, besonders des Mythus von der Verschlingung des Phanes durch Zeus, zeigt jedoch, daß alle Zweifel an dem pantheistischen Charakter der altorphischen Mythen völlig grundlos sind. „Es kann .... keineswegs unglaubhaft erscheinen, daß dieser vergleichsweise zahme Pantheismus im sechsten oder auch schon im siebenten Jahrhundert in dem immerhin beschränkten Kreise der orphischen Konventikel laut ward, wenn wir uns des grell pantheistischen Charakters der ältesten naturphilosophischen Lehren oder auch der Tatsache erinnern, daß Aischylos vor der Mitte des fünften Jahrhunderts dem versammelten athenischen Volke von der Bühne herab Verse wie die folgenden zu bieten wagen konnte: 'Zeus ist der Himmel, Zeus die Erde, Zeus die Luft, Zeus ist das All und was es noch mehr gibt als dies'"[14]). Von der Orphik haben ja auch die Eleaten ihren Pantheismus übernommen.[15]) Finden wir also in der doxographischen Literatur Angaben über pantheistische Lehren bei Thales oder bei seinen Nachfolgern, so werden wir keinen Grund haben, ihm dieselben abzusprechen, indem wir die betreffenden Zeugnisse verdächtigen. Dem Inhalte nach sind also Fragmente wie 46 und 123 bei Abel sehr wohl schon altorphisch, weil sie ganz genau mit dem übereinstimmen, was Platon[16]) als alte Lehre (*ὁ παλαιὸς λόγος*) berichtet: *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥςπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.* Der orphische Charakter dieser Stelle wird unzweifelhaft durch das dazu gehörige Scholion erwiesen, wenn es heißt [17]): *Θεὸν μὲν τὸν δημιουργὸν σαφῶς, παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὅς ἐστιν οὗτος· Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος. καὶ*

[14]) Gomperz, a. a. O. S. 79.

[15]) Vgl. mein Programm: Die Eleaten und die Orphiker, Freistadt, Ob.-Oe., 1911, S. 3, 8.

[16]) Legg. IV. p. 715 E = Fr. 6 bei Diels S. 474.

[17]) Fr. 33 bei Abel.

ἀρχὴ μὲν οὗτος ὡς ποιητικὸν αἴτιον, τελευτὴ δὲ ὡς τελικόν, μέσσα δὲ ὡς ἐξ ἴσου πᾶσι παρών, κἂν πάντα διαφόρως αὐτοῦ μετέχῃ.

Bei keiner anderen Lehre des Thales weisen die Nachrichten so häufig und so intensiv auf eine Entlehnung aus anderen Quellen hin wie bei der Lehre vom Wasser als Urstoff. Thales wird in dieser Hinsicht mit Pherekydes von Syros und mit Pythagoras zusammengestellt, welche ebenfalls von den Ägyptern und Chaldäern gelernt haben [18]). Wenn solche Nachrichten auch meist Tendenzkonstruktionen aus späterer Zeit sind, so liegt ihnen doch ein richtiger Gedanke zugrunde. So wird man sich die Sache allerdings nicht vorstellen dürfen, daß Thales in Ägypten die Nilüberschwemmungen gesehen habe und dadurch zu seiner Wasser-Urstofflehre gekommen sei [19]). Daß die zahlreichen Nachrichten über die Bekanntschaft des Thales mit Ägypten und seiner Kultur [20]) nicht so ohne weiters von der Hand zu weisen sind, wenn man sie auch nicht wörtlich nehmen darf, wird durch nichts besser illustriert als durch die Parallele einer ägyptischen Weltbildungslehre, auf die Gomperz [21]) hingewiesen hat. Sie lautet: „Im Anfang war weder Himmel noch Erde; von dichter Finsternis umgeben, erfüllte das All ein grenzenloses Urwasser (von den Ägyptern Nun genannt), welches in seinem Schoße die männlichen und weiblichen Keime oder die Anfänge der zukünftigen Welt in sich barg. Der göttliche Urgeist, unzertrennlich von dem Stoffe des Urwassers, fühlte das Verlangen nach schöpferischer Tätigkeit, und sein Wort erweckte die Welt zum Leben. .... Der erste Schöpfungsakt begann mit der Bildung eines Eies aus dem Urgewässer, aus dem das Tageslicht (Râ), die unmittelbare Ursache des Lebens in dem Bereiche der irdischen Welt, herausbrach.“ Weisen die Grundgedanken dieser ägyptischen Weltbildungslehre (die dichte Finsternis, das grenzenlose Urwasser, die männlichen und weiblichen Keime, die Einheit von Geist und Stoff, der Hylozoismus des Urwassers, das Verlangen nach schöpferischer Tätigkeit, was die Orphiker Eros nannten, das Weltei, das Tageslicht usw.), weisen diese Gedanken nicht eine schlagende Ähnlichkeit mit orphischen Kosmogonien auf? Was ist nun natürlicher und richtiger, anzunehmen, daß Thales mit

---

18) Joseph. c. Ap. I. 2 (bei Diels Nr. 11 S. 8).

19) Vgl. W. Schultz, a. a. O. S. 132 ff.

20) S. Diels, S. 8. Nr. 11.

21) a. a. O. S. 76.

erartigen Weltbildungslehren der Ägypter so bekannt und vertraut ar, daß er aus ihnen die Anregung für seine Urstofflehre empfangen onnte, oder liegt es näher, in den griechischen Weltbildungslehren ie Quellen für seine Wassertheorie zu suchen, in jenen orphischen Kosmogonien, auf deren Entstehung fremdländische, vor allem hönizische, babylonische und ägyptische Lehren Einfluß genommen aben [22])? Ich glaube, wir können keinen Augenblick zögern, der etzteren Annahme zu folgen und die orphischen Kosmogonien, deren ehren sich aus drei Elementen: der eigenen kosmogonischen Speulation, lokal-griechischen und fremdländischen Überlieferungen usammensetzen [23]), als jenes Bindeglied zu betrachten, das zwischen en orientalischen Mythen und der jonischen Wissenschaft mitten ne steht. So erweisen sich die kosmogonischen Mythen insbesondere er Orphiker, an deren Vorhandensein zu jener frühen Zeit zu zweifeln ein triftiger Grund vorliegt, als jenes große Sammelbecken, welchem ie spätere Philosophie der Griechen vielfache Anregungen und Einlüsse zu verdanken hat.

Es ist ja sehr einfach zu sagen, Thales sei durch das starke nautische nd hydrotechnische Interesse (Schiffahrt der Jonier, Kanalbauten, Erklärung der Nilüberschwemmungen u. dgl.) zur Aufstellung des Vasserprinzips gekommen. Allein dieses Interesse erklärt nur den Iathematiker, Meteorologen, Astronomen und Techniker Thales, eineswegs aber den Kosmologen, den Philosophen [24]). Noch einfacher väre die Herleitung der Philosophie des Thales aus dem bloßen Anlick der Natur. Doch diese Erklärungsweise richtet sich in ihrer Jnmöglichkeit von selbst.

Der bedeutungsvolle Schritt von der Mythologie und mythischen Kosmogonie zur Kosmologie und Philosophie besteht in der vertandesmäßigen Zergliederung und Bearbeitung jener mythischen pekulationen, welche die theogonische und kosmogonische Dichtung nd Prosa ausgebildet hatte. Daß es gerade Jonier waren, welche iesen entscheidenden Schritt taten, erklärt sich aus der verstandesnäßigen, aufklärerischen, ja rationalistischen Veranlagung dieses eistig regsamsten aller griechischen Stämme. Ein typisches Beispiel afür ist ja der Jonier Herodot.

---

[22]) Vgl. O. Gruppe, Griechische Kulte und Mythen, S. 623 ff.; 653 ff.; rner Gomperz, a. a. O. S. 77.

[23]) Gomperz ebenda S. 70.

[24]) K. Joël, a. a. O. S. 4.

In der Opposition der Aufklärung und des Rationalismus gegen die mythisch-gefühlsmäßige, mythologisch-mystische Richtung der kosmogonischen Spekulationen liegt der Ursprung der jonischen Naturphilosophie und der griechischen Philosophie überhaupt. Jeder bedeutende Schritt in der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens nach vorwärts, jede Geistestat ist ja mehr oder weniger ein Akt der Opposition gegen das Alte, ein Bruch mit dem Früheren. Aber der Ausgangspunkt und die Anregung dazu liegt in dem, was vorausgegangen ist. In diesem Falle war es der Gegensatz zu jenen Welterklärungsversuchen, welche die Kosmogoniker des siebenten und sechsten Jahrhunderts gegeben hatten, allen voran die Orphiker.

Von orientalischen Einflüssen auf die jonische Naturphilosophie und Urstofflehre zu reden, ist nur insoweit am Platze, als eben auch orientalische Gedanken und Doktrinen in jenen Kosmogonien niedergelegt waren. Anders freilich steht es mit den mathematischen und astronomischen Lehren der jonischen Denker.

Was bei Thales als Wasser (ὕδωρ) oder Feuchtes (ὑγρόν) erscheint, hat natürlich in der mythischen Sprache der kosmogonischen Dichter „Okeanos" geheißen. Welche Bedeutung „Okeanos" in der kosmogonischen und theogonischen Literatur gehabt hat, geht aus dem Index II (Namenregister) bei Diels, „Fragmente der Vorsokratiker" hervor. Dort finden sich unter „Okeanos" nur drei Stellen über ihn bei den vorsokratischen Denkern, wenn man von der einen Stelle bei Thales [25]) absieht, dagegen 23 Stellen über „Okeanos" in der „kosmologischen" Dichtung und Prosa. Dabei ist Hesiod mit 22 Stellen in der „Theogonie" allein noch gar nicht mitgezählt. Für die Orphik selbst kommen 10 verschiedene Stellen in Betracht. Schon diese ganz äußerliche Betrachtungsweise legt die Bedeutung des Wasserprinzips für die alten griechischen Kosmogonien nahe. Von der Existenz einer eigenen orphischen Kosmogonie, in welcher Okeanos an der Spitze der Weltentwicklung stand, war schon oben die Rede und soll weiter unten noch ausführlich gesprochen werden. Auch in den Weltbildungslehren des Epimenides, Akusilaos und Pherekydes scheint Okeanos eine wichtige Rolle gespielt zu haben [26]).

Wie kann es unter solchen Umständen noch zweifelhaft sein, woher der Milesier seine Urstofflehre genommen hat?

---

[25]) Fr. 12 bei Diels, S. 9.

[26]) Vgl. Diels S. 495 ff.; 507 ff.; 514 ff.

Es wird sich im folgenden zeigen, daß die Richtigkeit dieser allgemeinen Bemerkungen, die sich nur auf das zuverlässigste und älteste Überlieferungsmaterial stützen, in allen Einzelheiten durch die orphischen Fragmente bestätigt wird. Dann aber kann auch der Beweis für die Behauptung, Thales habe die Anregungen für seine Urstofflehre aus der ihm zeitlich vorangehenden und teilweise gleichzeitigen kosmogonischen und theogonischen Spekulation besonders der Orphiker empfangen, als unwiderlegbar erbracht gelten.

Über die Beweggründe, welche Thales zur Aufstellung des Wassers als Urstoff führten, berichtet Aristoteles folgendes [27]: *τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων), διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν· τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς.* Dann fährt er fort: *εἰσὶ δέ τινες, οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν.* Darauf zitiert er den homerischen Vers (Ilias Ξ 201):

Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν

in der Form:

Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας.

Aristoteles spricht also von solchen, die dem Thales in der Lehre, das Wasser sei die *ἀρχή* aller Dinge, vorangegangen seien, und zwar seien diese im Gebiete der Theologen zu suchen. Jene beriefen sich auf Homer, unter welchem aber Aristoteles keineswegs einen jener Theologen verstanden haben will, wie die ganze Art und Weise der Anführung des Homerverses beweist.

Es ist nun auffallend, daß sich gerade im Gesange Ξ der Ilias ungleich mehr Verse theogonischen und kosmogonischen Inhaltes finden als in der ganzen übrigen Ilias und Odyssee zusammengenommen [28]. Nach Ilias Ξ 200 f. und 244 ff. standen am

---

[27]) Metaphys. A 3. 983 b 18 (= Diels Fr. 12 S. 9).

[28]) Vgl. O. Gruppe, Griechische Kulte und Mythen. S. 613.

Anfange der Götter- und Weltentwicklung Okeanos und Tethys, die Wassergottheiten. Dieser Umstand weist entschieden auf eine bevorzugte Stellung dieser Gottheiten hin, die sich weder sonst bei Homer in älteren Partien noch auch bei Hesiod findet. Dagegen stellt eine der vier orphischen Kosmogonien das Wasser an die Spitze der gesamten Weltentwicklung [29]). H. Diels hat jene orphischen Fragmente, welche ebenfalls vom Wasser als dem Urgrund aller Dinge berichten, mit Recht in die Sammlung der altbezeugten Fragmente aufgenommen [30]). Nun hat O. Gruppe [31]) m. E. mit Überzeugung dargetan, daß jene Verse aus der homerischen *Διὸς ἀπάτη* auffallend mit Versen aus jener orphischen Theogonie übereinstimmen, welche Platon und Aristoteles gelesen haben. Somit ist klar, auf wen nach dem Bericht des Aristoteles jene hindeuten, welche von uralten theologisierenden Vorgängern des Thales in der Lehre vom Wasser als Urstoff sprechen. Es sind die alten kosmogonischen Dichter, im besonderen die Orphiker, welche das Wasserprinzip, den Okeanos, an den Anfang aller Entwicklung stellten. Denn daß in anderen orphischen Dichtungen auch noch andere Prinzipien an den Anfang der Weltentwicklung gestellt waren, berichtet ebenfalls Aristoteles [32]). In der Fortsetzung des aristotelischen Berichtes über Thales heißt es weiter: *καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν* (*O* 37 u. a.) · *τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.* Auch diese Worte weisen wieder in die Sphäre der kosmogonischen Dichtung. Denn sie berühren sich weniger mit der auch bei Homer schon, aber gleichfalls wieder an einer späten Stelle [33]) angeführten Anschauung, als vielmehr mit den Versen 361 f., 381, 776 und 805 aus Hesiods Theogonie (*ἄφθιτον, ὠγύγιον*). Wie nach theogonischer Dichtung der Okeanos, dessen älteste Tochter die Styx ist, und der Eid, den die Götter bei seinem Wasser schwören, das Älteste und Wertvollste ist, so ist das Wasser nach Thales jener Stoff, aus dem alles andere hervorgegangen ist (*ἀρχ'*). Charakteristisch für den Zusammenhang zwischen

---

[29]) Abel, Fr. 36—47; vgl. auch Fr. 32.

[30]) Fr. 2; 9; 10; 13. Das orph. Fr. 10 ist identisch mit d. Thales-Fr. 12!

[31]) a. a. O. S. 614 ff.

[32]) Fr. 9 bei Diels (fehlt bei Abel).

[33]) Il. XV. 37.

Okeanos und Styx bei den Orphikern sind besonders zwei Fragmente, die auf altorphische Hadesdichtung (*κατάβασις εἰς Ἅιδου*) zurückgehen, nämlich 155 und 156 bei Abel. Dort heißt es auch, daß Orpheus es war, der den Okeanos mit dem Wasser verglich, d. h. identifizierte. Sowohl Damaskios wie auch Athenagoras [34]) berichten, daß nach Orpheus vom Anfang an das Wasser existierte; aus dem Wasser entstand der Urschlamm (*ἰλύς*) und aus diesen Elementen entwickelte sich alles Weitere. Nach Orpheus erfolgte das erste Werden (*τὴν πρώτην γένεσιν*) der Götter und aller Dinge aus dem Wasser. Welche Rolle der Okeanos in der Orphik spielt, beweisen die vielen Fragmente (30—32; 36—39; 43; 46; 85; 95; 100; 104; 121 f.; 152; 155 f.; 212; 241 bei Abel) [35]).

Es ist ja nicht gar zu viel, was wir über die Lehre vom Wasser bei Thales aus alten Nachrichten erfahren. Aber das eine läßt sich sagen, daß nach dem angeführten Bericht des Aristoteles der Aufstellung des Wassers als Urstoff sittlich-religiöse Motive zugrunde lagen. Das Alter und die Verehrungswürdigkeit, das Ansehen und der hohe Wert, den das Wasser hat, bei welchem die Götter ihren Eid schwören, das scheint, wenigstens nach der Meinung jener Erklärer, die Aristoteles im Sinne hat, der Grund gewesen zu sein, der Thales veranlaßt hat, das flüssige Element als Urstoff anzunehmen. Wie, jener Thales, der von der Opposition gegen die mythologischen Welterklärungsversuche der Kosmogoniker ausgegangen und so zu seiner Wassertheorie gekommen war, der soll nun wieder andererseits durch sittlich-religiöse Beweggründe veranlaßt worden sein, das Wasser als Prinzip aufzustellen? Nun, erstens deckt sich der Begriff „mythologisch“ nicht mit „sittlich-religiös“ und zweitens findet sich bei dem Landsmann des Joniers Thales, bei Herodot, dieselbe sonderbare Vereinigung von Rationalismus und Gläubigkeit wie bei diesem. Außerdem begegnen wir auch bei den anderen Milesiern und bei Heraklit einer solchen moralischen Auffassung des Urstoffes und seiner Veränderung, des Weltprozesses [36]). Anaximander z. B. bringt die Ausscheidung der Dinge aus dem Chaos und damit den Anfang alles Werdens mit Rechtsgrundsätzen in Verbindung [37]).

[34]) Diels, Fr. 13; Abel, Fr. 36 und 39.

[35]) Vgl. auch Diels S. 472; 473; 475; 476; 478; 480.

[36]) Joël, a. a. O. S. 93 f.; Schultz, a. a. O. S. 172 ff.; Windelband, Gesch. der alten Phil. S. 29.

[37]) Vgl. Fr. 9, Diels S. 13.

Wie steht es aber unter solchen Umständen mit jenen Berichten, welche behaupten, Thales habe das Wasser deshalb als Urstoff angenommen, weil er zur Erkenntnis gelangt war, daß die Samen aller Wesen feucht seien und daß auch die gesamte Nahrung feucht sei (...*τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ ἡ τροφὴ πᾶσα χυλώδης*)[38]? Erstens bezeichnet Aristoteles an der früher angeführten Stelle diese Annahme als Vermutung (*ἴσως*) und zweitens hat man die Begründung, das Wasser sei deshalb der Urstoff aller Dinge, weil die Samen von allem feucht seien, auf den späteren Erneuerer der thaletischen Urstofflehre, auf Hippon, zurückgeführt[39]), der ebenfalls das Wasser an den Anfang alles Werdens stellt. Will man auch das nicht gelten lassen, so ergibt sich immerhin die einfachste und ungezwungenste Erklärung für diese Begründung aus der orphischen Kosmogonie. Denn in der rhapsodischen Theogonie, welche den Chronos als Prinzip aufstellt, erscheint die spezifisch-orphische Gottheit Phanes-Metis als jenes Wesen, welches den Samen sämtlicher Götter und so auch des Okeanos in sich trägt[40]): . . . .

Μῆτιν, σπέρμα φέροντα θεῶν, ...

Die Eigenschaft der Feuchtigkeit wird ebenfalls in orphischer Dichtung dem Urstoff zugeschrieben: *ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ, οὕτως σφαιροειδὲς πανταχόθεν συνειλήθη κύτος* (Fr. 37 Abel); ferner im Fr. 38, wenn es heißt: *τὸ ῥέον τῆς ὑγρᾶς οὐσίας* (sc. *νόει*); und Phanes wird außerdem ganz ausdrücklich als Träger des Feuchten hingestellt, wenn es von ihm Fr. 38 heißt: .... *ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφορουμένου.* Die orphischen Fragmente, die uns bei späteren Schriftstellern aufbewahrt sind, lassen noch erkennen, daß auch in der altorphischen Lehre schon dem Urstoff, der nach einer anderen orphischen Theogonie das Chaos war, eine fließende Bewegung zugedacht war. Das ungeheure Chaos ist in steter Bewegung (. . . *ὕλου ἀπείρου* . . . *ἀεὶ ῥέοντος καὶ* ... *φερομένου* ... *κινήσει φυσικῇ εὐτάκτως ῥυῆναι* ... *ὥσπερ ἐν χώνῃ κατὰ μέσον ῥυῆναι τοῦ παντὸς καὶ ὑπὸ τῆς πάντα φερούσης ἴλιγγος χωρῆσαι.* . . . Fr. 37; *φερομένη ἡ ὕλη ἅπασα* . . . *ᾠὸν. ἐκ τῆς* . . . *ἀεὶ ῥεούσης ὕλης κινούμενον* Fr. 38).

---

[38]) Simplik. Phys. 23. 21 (= Diels Fr. 13 S. 9).

[39]) A. Döring, Zeitschr. f. Philosophie und philosoph. Kritik 109, S. 179 ff.

[40]) Fr. 61 und 94 (Abel); vgl. auch O. Gruppe, a. a. O. S. 651; 667; Joël a. a. O. S. 69; Schultz a. a. O. S. 329.

Das Chaos der Orphiker bildete eine Vereinigung von Licht und Finsternis, von Feuchtem und Trockenem, von Warmem und Kaltem (Fr. 38); von der kreisförmigen Bewegung des Urstoffes ist auch Fr. 54 f. (Abel) die Rede. Es ist kein Grund, daran zu zweifeln, daß die Idee der fließenden Bewegung schon in den altorphischen Kosmogonien niedergelegt war. Beweis dafür sind u. a. die Attribute, welche bei Hesiod dem Okeanos zugeteilt sind: *βαθυδίνην* (mit wirbelnden Tiefen, Theog. 133); *βαθυρρείταο* (tief hinströmend 265); er ist der Vater wirbelnder Flüsse (337); von seinen Fluten (*ῥέεθρα*) ist im Vers 695 die Rede; er dreht sich im Kreise (*ἀψόρροος* 776); er strömt ewiglich im Kreislauf (*τελήεντος* 959). Beweis dafür ist ferner die Rolle, welche das Wasser in der Philosophie des von der orphischen Mystik so mannigfach beeinflußten Denkers Heraklit spielt. Hieher gehört als unverdächtiger Zeuge auch Platon. Im Kratylos p. 402 BC will Sokrates die Etymologie des Namens der Göttin Rhea ableiten. Er bringt den Namen mit „fließen" (*ῥέω*) in Zusammenhang. Auch Homer und Hesiod, sagt er, haben etwas Fließendes zum Ursprung der Götter gemacht. Dann fährt er fort: *λέγει δέ που καὶ Ὀρφεύς, ὅτι*

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο,
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.[41])

Das Symbol für alles Fließen ist natürlich das Wasser. Mystisch betrachtet ist es auch das Bild des Kreislaufs, das Symbol des ewig gleichen Rhythmus, der im Wellenschlag des flüssigen Elementes liegt. Das Wasser ist ferner das mystische Mittel der Reinigung und Sühnung, die gerade auch in der Orphik eine so wichtige Rolle spielt [42]). Die dionysisch-bakchische Religion der Orphiker verehrt in der Gabe ihres Gottes Dionysos, im Wein, jenes Mittel, das in bakchantischer Ekstase den Menschen mit der Gottheit vereinigt. Nach orphischer Anschauung wurde aber der Wein als Wasser gedeutet, wie Fr. 81 und 91 bei Empedokles beweisen. Wie sehr Empedokles von der Orphik beeinflußt ist, zeigen seine *καθαρμοί* [43]). Mit diesem Hinweis auf die mystische Bedeutung des Wassers soll nun nicht gesagt sein, daß Thales etwa derartige Gedanken zum Ausgangspunkt seiner

---

[41]) Fr. 2 bei Diels S. 473; Abel Fr. 32.

[42]) Vgl. E. Rohde, Psyche II^4. S. 75 u. Anh. S. 405 ff.

[43]) Vgl. O. Kern, Emped. und die Orphiker, Arch. f. Gesch. der Phil. I. 498 ff.

Wassertheorie genommen hätte. Aber gewiß waren sie, mehr oder weniger deutlich ausgeführt, in orphischer Dichtung enthalten. Heißt ja doch Okeanos schon bei Hesiod *ἀψόρροος* und *τελήεις*, womit auf den ewigen Kreislauf des Wassers hingedeutet ist.

Wenn es sich darum handelt, noch andere Momente heranzuziehen, welche geeignet sind, die hier vorgetragene Auffassung der Naturphilosophie des Thales zu bekräftigen und auf einer stärker fundierten Beweisbasis zu stützen, so fehlt es da zum Glück nicht an Nachrichten, welche bisher zwar auch gekannt, als glaubwürdig anerkannt und für die Darstellung der Lehren des Thales verwertet, aber nicht in jenen Zusammenhang eingereiht worden sind, in welchem sie sich am allernatürlichsten, einfachsten und ungezwungensten erklären.

K. Joël hat in seiner sehr verdienstvollen Schrift über den Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik mit Recht darauf aufmerksam gemacht [44]), daß der als glaubwürdig überlieferte Satz des Thales, alles sei voll von Dämonen (.. *τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη*) [45]) nur aus mystischer Auffassung heraus gesprochen sein könne. Thales lehrte die Allbeseeltheit des Weltganzen *τὸν κόσμον ἔμψυχον* [46]) und: *ἐν τῷ ὅλῳ τὴν ψυχὴν μεμεῖχθαι* [47]); er war, wie wir ihn gewöhnlich bezeichnen, ein Vertreter des Hylozoismus. Den Weltstoff dachte er sich mit Leben und Seele begabt. Wenn es nun gelingt, den einwandfreien Beweis zu erbringen, daß auch die Orphiker jenes Wesen, aus dem sich die Welt gebildet hat, als Träger von Leben und Seele gedacht haben, so kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß Thales aus den orphischen Kosmogonien geschöpft hat. Über den altorphischen Charakter des hylozoistischen Prinzips wurde bereits oben [48]) gesprochen und wenn man dennoch mit dem Einwurfe bei der Hand ist und sagt: aber die späteren Fragmente sind doch ganz vom stoischen Geiste durchweht, so antworte ich darauf mit O. Gruppe [49]): „Übereinstimmungen mit der stoischen Lehre finden sich zahlreich, aber immer nur da, wo die Stoa sich an

---

[44]) S. 77 ff.

[45]) Diog. Laert. I. 27. (= Fr. 1 A, S. 4 bei Diels).

[46]) Ebenda.

[47]) Fr. 22 A, (Diels S. 10).

[48]) S. 310 f.

[49]) Die rhapsodische Theogonie usw., Jahrb. f. klass. Philol., 17. Suppl. 738.

die Lehren des 7. und 6. Jahrhunderts anschloß. Dieser Satz läßt sich auf die ganze nachsokratische Philosophie und auf die gesamte orphische Literatur verallgemeinern.“ Die gleiche Auffassung spricht K. Joël aus, wenn er sagt [50]): „Aber darum können sie (die Fragmente) doch schon altjonisch sein, wie ja ausdrücklich die Stoa der verwandten Lehre Heraklits folgt. Hätten wir nicht gar zu viele Fragmente von ihm, ich fürchte, man würde heute auch den ganzen Heraklit für stoische Erfindung erklären.“

Es ist gewiß kein Zufall, wenn bei der Verschiedenheit der orphischen Fragmente sowohl an Zeit wie auch an Inhalt und Darstellung nicht weniger als 51 Bruchstücke, und diese oft an mehreren Stellen, von der Beseeltheit des Urstoffes, von seiner Belebtheit und Zeugungskraft, von dem Weltei, den männlichen und weiblichen Prinzipien des Weltstoffes, von Phanes-Protogonos, von *αὐτοζῷον,* vom pantheistisch gefaßten Zeus als Spender alles Lebens (*ζῆν*), von Seele und Natur, von *χρόνος* und *γένεσις* handeln.

Aus dem Wasser und dem Urschlamm, so berichtet die schon erwähnte orphische Kosmogonie des Hellanikos und Hieronymos, entstand ein Drache (*ζῷον δράκων*), von den Mythologen Herakles-Chronos genannt. Dieser erzeugte ein Ei, welches von der Kraft seines Erzeugers strotzte (*ᾠόν, ὅ συμπληρούμενον ὑπὸ βίας τοῦ γεγεννηκότος* Fr. 39) [51]). Dieses Ei ist beseelt (*ἔμψυχον*) und aus dem unendlichen Urstoff geboren (*τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ᾠόν* Fr. 38 und ganz ebenso weiter unten in demselben Fragment). Das Ei war am Anfang voll von Zeugestoff (... *ὅπερ κατ' ἀρχὰς τοῦ γονίμου πλῆρες ἦν* Fr. 38). Ähnlich heißt es ebenda: intra quod (sc. ovum) fotum vivifactumque esse animal quoddam. In einem anderen Fragment der rhapsodischen Theogonie (48 bei Abel) heißt es: *τὸ κυούμενον καὶ τὸ κύον ᾠόν.* Aus dem erstgeborenen Ei (*πρωτογεννοῦς ᾠοῦ*), in welchem dem Keime und Samen nach (*σπερματικῶς*) das Lebewesen (*τὸ ζῷον*) vorhanden ist, geht Phanes hervor (Fr. 63). Das Ei vereinigt in sich das männliche und das weibliche Geschlechtsprinzip (*ἡ δυὰς τῶν ἐν αὐτῷ*, d. h. *τῷ ᾠῷ φύσεων ἄρρενος καὶ θηλείας*) und damit auch die Menge der mannigfaltigen Samen (*καὶ τῶν ἐν μέσῳ παντοίων σπερμάτων τὸ πλῆθος* Fr. 36). Durch die Bewegung des Stoffes kommt ein männlich-weibliches Wesen

---

50) a. a. O. S. 79.

51) Ähnlich auch Fr. 36.

zum Vorschein (... *ζῷόν τι ἀρρενόθηλυ εἰδοποιεῖται* Fr. 38)[52]. Das ist Phanes, welcher in mann-weiblicher Gestalt aus dem zersprungenen Ei hervorspringt (... *ᾠόν, οὗ ῥαγέντος κατά τινας ἀρρενόθηλυς ἐξέθορεν Φάνης* Fr. 38). Und Clemens Romanus berichtet: .... (ovum) .... peperisse ac protulisse ex se duplicem quandam speciem, quam illi masculofeminam vocant (Fr. 38). In Phanes-Metis-Erikepaios wohnt das männliche und weibliche Prinzip: *καὶ ἐν αὐτῷ πρώτῳ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν, ὡς ζῴῳ πρώτῳ·*

Θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερὸς θεὸς Ἠρικεπαῖος,

φησὶν ὁ θεολόγος (Fr. 62). Die Zweigeschlechtigkeit und damit die Zeugungsfähigkeit des ersten orphischen Wesens hebt auch Lactantius hervor, wenn er sagt: „... existimabimus deum, sicut Orpheus putavit, et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque: quasi aut ipse secum coierit aut sine coitu non potuerit procreare" (Fr. 62). Ebenso heißt es von Phanes (Fr. 73): *καὶ ὁ αὐτὸς (Φάνης) ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ.* Weil Phanes ferner der erstgeborene (*πρωτόγονος*) Gott ist (Fr. 41; 50; 57; 59; 61; 127), so heißt er auch *αὐτοζῷον, πρώτιστον ζῷον* (Fr. 53; 58; 61; 119 f.; 143), *ἔφορος τῆς ζῳογόνου δυνάμεως* (Fr. 66). Phanes-Metis *πρωτόγονος* trägt die Samen aller Götter in sich (*σπέρμα φέροντα θεῶν* (Fr. 61)[53]).

Noch deutlicher ist die Beseeltheit des orphischen Urstoffes ausgedrückt, wenn es heißt: *τῆς ... ὕλης ἐμψύχου οὔσης* oder *εἰς γονιμώτατον συλληφθέν* (Fr. 37); ebendort ist auch von dem *ἀποκεκυημένον ἔμψυχον δημιούργημα* die Rede. Das Weltei war voll von Zeugestoff (*ᾠόν ... τοῦ γονίμου πλῆρες ἦν* Fr. 38); der Stoff ist beseelt (*ἡ ... γόνιμος ὑποληφθεῖσα ὕλη* ebd.). Auch die Worte: *τὸ ἐξ ἀπείρου ὕλης ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ᾠόν* des schon erwähnten Fragments 38 und 2 Stellen des Fragmentes 198 (*τὸ ... γόνιμον* und *τὴν γόνιμον δύναμιν*) deuten auf Beseeltheit und Lebendigkeit des Urstoffes bei den Orphikern hin.

Nach der rhapsodischen Theogonie ist das Urwesen Chronos. Dieser Chronos ist untrennbar mit dem Werden (*γένεσις*) verbunden. Denn im Fr. 50 heißt es: *οἱ δέ γε θεολόγοι — — Χρόνον τὸ πρῶτον ἐπωνόμασαν, ὡς δέοντος, ὅπου γένεσίς ἐστιν, ἐκεῖ προηγεῖσθαι τὸν χρόνον, καθ' ὃν ἡ γένεσις καὶ δι' ὅν.* Oder auch: .... *ὅπου γὰρ*

[52]) Vgl. auch Fr. 36 *ἀρσενόθηλυν*.

[53]) Hierher gehören auch Fr. 140 und 198 f. (Abel).

γένεσις, ἐκεῖ καὶ χρόνος. Chronos ist die Ursache alles Werdens: .... πάσης γενέσεως αἴτιον προϋπάρχων. Wie in der rhapsodischen Theogonie das erste Wesen, Χρόνος, mit dem Werden in engster Verbindung steht, so ist, müssen wir schließen und finden wir vielfach durch die Fragmente bestätigt, nach der orphischen Kosmogonie des Hellanikos und Hieronymos das Wasser die Ursache für alles Werden und Entstehen, weil eben in dieser Kosmogonie das Wasser am Anfang der Weltentwicklung stand. Damit ist aber auch klar, woher Thales seinen hylozoistischen Urstoff, das Wasser als Träger von Seele und Leben, als Ursache für alles Werden und Entstehen, abgeleitet hat. Im pantheistischen System der Orphiker wurde auch Zeus als Lebensspender angesehen; denn schon in seinem Namen sah man diese Funktion ausgedrückt (Ζεὺς ... ζῷον ἐκ ζῴου Fr. 164). Fr. 164 soll, weil es am besten von dieser Bedeutung des Zeus Zeugnis gibt, wörtlich hier stehen: Ὁ Ζεὺς τοῦ Διὸς κλίνεται, δηλουμένου πάντως ἡμῖν, ὡς οὗτός τε ζωή ἐστι καὶ δι' αὐτοῦ ζῶσι τὰ ζῶντα καὶ τὰ ὄντα ἁπλῶς δι' αὐτοῦ τὸ εἶναι εἴληχεν. ἄκουε γὰρ τοῦ Ὀρφέως ἐν τῷ λεγομένῳ Κρατῆρι τάδε σοι λέγοντος·

Ἔστιν δὴ πάντων ἀρχὴ Ζεύς· ζῆν γὰρ ἔδωκε
ζῷά τ' ἐγέννησεν· καὶ Ζῆν' αὐτὸν καλέουσι,
καὶ Δία τ' ἠδ', ὅτι δὴ διὰ τοῦτον ἅπαντα τέτυκται·
εἷς δὲ πατὴρ οὗτος πάντων, θηρῶν τε βροτῶν τε.

Auch der orphische Phanes-Metis-Erikepaios wird Lebensspender, ζῳοδοτήρ, genannt (Fr. 56).

Die Orphiker nannten den Urstoff auch direkt ζῷον. So heißt es im Fr. 37: Χάος (= τὸ ᾠόν) ... εἰς γέννεσιν ζῴου δεθῆναι. Der Urstoff war zur Zeugung eines Lebewesens am geeignetsten: .... πρὸς γέννησιν ζῴου ἐπιτηδειότατον ἦν (Fr. 37). Im Weltei entstand ein Lebewesen: intra quod (= ovum) .... fotum vivifactumque esse animal quoddam .. (Fr. 38). Vom Drachen Chronos-Herakles heißt es: ὁ δράκων γεννᾷ τὴν τριπλῆν γονήν (Fr. 48). Das Urwesen vollendet alles (ἐν τῷ παντελεῖ ζῴῳ Fr. 54)[54]). Von ζῳογονία, ζῳογόνος, ζῳογονικός und ζῳοποιός ist ebenfalls im Zusammenhang mit dem Urstoff in orphischen Fragmenten sehr oft die Rede (z. B. 73, 106, 130, 135, 138, 194, 201, 211, 274, 296, 305 u. a.).

Natur, Seele und Leben (φύσις, ψυχή, ζωή) sind bei den Orphikern identische Begriffe, wie die Fragmente 137, 164, 211, 241, 296 ff.

---

[54]) Vgl. auch Fr. 63.

—298 beweisen. Alle jene Ausdrücke, welche „Zeugen“, „Schwanger sein“, „Gebären“ u. dgl. bezeichnen, finden sich sehr häufig in der kosmogonischen Literatur der Orphiker (Fr. 37 öfter, 38 öfter, 48 u. a.).

Nicht nur weil der Same, sondern auch weil die Nahrung (*τροφή*) aller Dinge feucht ist, soll Thales das Wasser oder das Feuchte als den Urgrund aller Dinge angenommen haben (*ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν*[55]) und *ἡ τροφὴ πᾶσα χυλώδης*[56]). In dieser Annahme waren dem Thales jene Orphiker vorangegangen, welche die Nacht, *Νύξ*, an den Anfang der Weltschöpfung gestellt hatten[57]). In diesem Urwesen, aus welchem alles Spätere hervorgegangen ist, sahen jene Orphiker die Nährerin und die Nahrung (*τροφή*) aller Dinge: *τὴν Νύκτα ὡς πρώτην οὐσίαν καὶ τροφὸν πάντων. .... τροφή ....*

Ἐκ πάντων δὲ Κρόνον Νὺξ ἔτρεφεν ἠδ' ἀτίταλλεν.

Ὅτι ἡ Δημήτηρ ὥσπερ πᾶσαν ζωὴν προχέει, οὕτω καὶ πᾶσαν τροφήν· ἔχει δὲ παράδειγμα τὴν Νύκτα· θεῶν γὰρ τροφὸς ἀμβροσίη Νὺξ λέγεται. Damit stimmt auch das überein, was in den Fragmenten 107 und 114 über *τροφή* und *τροφός* gesagt ist.

Ferner ist bei Thales (Fr. 12 und 13 bei Diels) das Warme (*θερμόν*) mit dem Wasser (*ὕδωρ*) zum Leben verbunden: *καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν* berichtet Aristoteles[58]) und ähnlich auch Simplikios[59]): *καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῇ καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται κτλ.* Dieselbe Beziehung zwischen *θερμός* und der gegenteiligen Eigenschaft des Wassers, *ψυχρός*, findet sich, offenbar nach orphischer Anschauung, bei Heraklit (Fr. B 126, Diels), Anaxagoras (B 8), Demokrit (A 106) und charakteristischer Weise bei Philolaos (A 14): *Διόνυσος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτροπεύει γένεσιν* und ebenda: *ὁ οἶνος ὑγρὸς ὢν καὶ θερμός.* Gerade in Verbindung mit dem orphischen Gotte Dionysos ist diese Zusammenstellung interessant. Dazu kommt, daß nach orphischer Lehre Wasser und Wein identisch war[60]). Auch in der orphischen Eschatologie spielte die Verbindung von Wasser, Wärme

---

[55]) Aristotel. Metaphys. A. 3. 983 b 18 (= Diels A 12).
[56]) Simpl. Phys. 23. 21 (= Diels A 13); vgl. ob. S. 318.
[57]) Fr. 30 ff. (Abel).
[58]) Ebenda (= Diels A 12).
[59]) Ebenda (= Diels A 13).
[60]) Vgl. ob. S. 319.

und Kälte eine wichtige Rolle [61]). Aber weil das alles doch nur indirekte Beweise für den orphischen Charakter der erwähnten Lehre des Thales wären, so soll hier auch noch auf Fragment 38 (Abel) verwiesen werden, welches mit aller erwünschten Deutlichkeit den orphischen Ursprung dieser Anschauung dartut. Außerdem gehört dieses Fragment gerade zu jener Kosmogonie, welche das Wasser als ἀρχή annahm. Dort ist die Rede von der Verbindung des Wassers, genauer des Feuchten mit dem Feuer: .... πυρὸς ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφορουμένου und ἡ φύσις ἡμῖν ὁρᾶν ὑγρὸν φῶς ἐδωρήσατο. Das Weltei wird unten erwärmt (ᾠὸν ὑποθερμανθέν) und die Wärme gibt das Leben (ὑποζέουσα ἡ θερμότης).

Die Beziehung zwischen Wasser und Seele ist nach der Orphik folgende (Fr. 230): Ὀρφέως δὲ ποιήσαντος·

Ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·
ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δὲ ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ·
ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα,

Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιστάμενος τοὺς λόγους ὡδέ πως γράφει· ψυχῇσι θάνατος, ὕδωρ γενέσθαι· ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται· ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Heraklit, den man fast einen orphischen Mystiker nennen könnte [62]), lehrte nämlich: ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή [63]). „Auch die Seelen dünsten aus dem Feuchten hervor" (καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται) lautet ein anderes Fragment (12). Und ein anderesmal sagt er: „Für die Seelen ist es Lust oder Tod, naß zu werden" (ψυχῇσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι Fr. 77). Von diesem Gesichtspunkte aus fällt auf die Urstofflehre des Thales ein ganz neues Licht und der Ursprung dieser Lehre aus der Orphik tritt ganz klar und deutlich hervor. Aus dem Wasser oder Feuchten kommt das Prinzip alles Lebens, die Seele. Diese Doktrin hat Thales aus der Orphik genommen, wie Fr. 230 bei Abel und die angeführten Heraklitfragmente beweisen. Zugleich ist in dieser Lehre auch die Beseeltheit des thaletischen Urstoffes ausgedrückt. Der Hylozoismus des Thales besteht darin, daß sein Urstoff, die ἀρχή und ὕλη, das Wasser, zugleich belebt und beseelt gedacht ist.

---

[61]) A. Dieterich, Nekyia, S. 95 ff.

[62]) W. Nestle, Heraklit und die Orphiker, Philologus 64 (1905) S. 367—384.

[63]) Fr. 36 bei Diels.

Auch die Lehre des Thales, daß der ganze Kosmos voll von Dämonen sei (*τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον ἔφη καὶ δαιμόνων πλήρη*[64]) geht auf die Orphik zurück. Zwei orphische Fragmente drücken nämlich fast mit demselben Worte dieselbe Lehre aus, welche Thales zugeschrieben wird. Proklos (Fr. 118 bei Abel) sagt: *καὶ πῶς γὰρ ἄλλως ἔμελλε* (nämlich Orpheus) *θεῶν πάντα πληρώσειν καὶ τῷ αὐτοζῴῳ ἀνομοιώσειν τὸ αἰσθητὸν ἤ .... ἀφ' ὧν αὐτὸς πεπληρωμένος ἔμελλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πάλι θέσκελα ἔργα.* Und der humanistische Mystiker Agrippa v. Nettesheim berichtet (Fr. 322 Abel): „Democritus autem et Orpheus et multi Pythagoricorum coelestium vires inferorumque naturas diligentissime perscrutati omnia plena diis esse dixerunt." Mit der Lehre von der Allbeseelung der Natur verträgt sich diese Annahme sehr gut. Sie paßt auch vortrefflich zum Pantheismus der Orphiker. Es ist gar kein triftiger Grund vorhanden, sie schon der alten Orphik abzusprechen[65]).

Vom Standpunkt des Pandämonismus und der Allbeseelung wird man nun die ebenfalls aus orphischer Anschauungsweise stammende Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die auch Thales vertreten haben soll (*ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχάς*[66]), nicht unmöglich finden. Die Neueren freilich haben dem Jonier diese Doktrin mit Unrecht abgestritten[67]).

Es gibt noch mehrere andere Momente, welche Thales mit den Orphikern gemein hat. Auch diese sind geeignet, die Annahme, Thales habe für seine Urstofflehre aus der Orphik geschöpft, zu bestätigen.

Es ist freilich nur eine Äußerlichkeit, wenn Thales mit Orpheus, Hesiod, Parmenides und Empedokles zusammengestellt wird, weil er wie diese anderen seine Lehren in dichterischer Form vorgetragen hat. Plutarch nämlich berichtet[68]): *πρότερον μὲν ἐν ποιήμασιν ἐξέφερον οἱ φιλόσοφοι τά δόγματα καὶ τοὺς λόγους ὥσπερ Ὀρφεὺς καὶ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Θαλῆς.* Es ist gewiß kein Zufall, daß an dieser Stelle

[64]) Diogen. Laert. I. 27 (= Diels S. 4) und Schol. Platonis in Rempubl. p. 600 A (Diels A 3).

[65]) Vgl. K. Joël, a. a. O. 77 f.

[66]) Diogen. Laert. I. 24 (= Diels S. 3).

[67]) Vgl. K. Joël, a. a. O. S. 92.

[68]) Pyth. or. 402 E = Diels B 1 S. 11.

n Verbindung mit Thales nur Namen genannt sind, deren Träger atsächlich nicht nur in der Form ihrer theogonisch-kosmogonischen nd philosophischen Dichtungen, sondern auch in ihren Lehren auf as engste zur Orphik in Beziehung stehen[69]).

Über den doxographischen Wert der sogenannten Apophthegmen-Literatur sind die Meinungen zwar geteilt, lauten aber im wesentlichen icht sehr günstig. Aber sie ganz unberücksichtigt zu lassen und hr jeden Wert abzusprechen, dazu entschließt man sich doch auch vieder nicht. Nehmen wir sie als das, was sie sind, als Erzeugnisse päterer biographischer und doxographischer Gelehrsamkeit und ls Ausdruck einer bis auf die älteste Zeit zurückgehenden Spruchveisheit, so hat z. B. ein Apophthegma wie das folgende, dem Thales ugeschriebene: *τί τὸ θεῖον; τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν* [70]) ine überraschende Ähnlichkeit mit dem altbezeugten orphischen Fragment[71]): *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν ε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων ....* Platon, der uns dies überliefert, spielt offenbar auf einen orphischen Vers n wie den folgenden:

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. [72])

Der Inhalt der Platonstelle scheint zunächst das Gegenteil von dem uszudrücken, was jenes Apophthegma meint. Aber die Form ist so frappierend ähnlich, daß man nicht umhin kann, auf die Beziehung zwischen Thales und die Orphik hinzuweisen. Auch der Widerspruch, der im Sinn der beiden Stellen auf den ersten Blick u liegen scheint, löst sich, wenn man auf das hinweist, was die pseudoristotelische Schrift de Melisso, Xenophane, Gorgia an mehreren Stellen (975 b 13 = Diels S. 139; 976 a 14 ff. = Diels 139 und 977 b = Diels S. 37) vom *ἄπειρον* berichtet. An dieser letzten Stelle heißt s: *τοῦτο γὰρ* (nämlich *τὸ ἄπειρον*) *οὔτε μέσον οὔτε ἀρχὴν καὶ έλος οὔτ' ἄλλο οὐδὲν μέρος ἔχειν.* An eben dieser Stelle wird dieses ine (*ἕν*) *ἄπειρον* auch mit der Gottheit (*θεός*) identifiziert. Dazu timmt aufs beste der Pantheismus, der sich sowohl in der ältesten Orphik als auch bei Thales und bei den Eleaten findet.

---

[69]) Für Empedokles: O. Kern, Emp. und die Orphiker, Arch. f. Gesch. . Phil. I. 498 ff; für die Eleaten: mein Programm, Die Eleaten und die Orphiker a. a. O.

[70]) Diogen. Laert. I. 36 = Diels S. 6.

[71]) Abel, Fr. 33.

[72]) Fr. 123, Vers 2 (Abel).

Auch folgender Ausspruch wird dem Thales zugeschrieben: *κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ*[73]). Was hier zum Ausdruck gebracht ist, zeigt einen starken Anklang an das, was Proklos zu Platons Thimaios II. 132 (= Abel, Fr. 58) und V. 335 B (= Abel Fr. 74) als orphisch bezeichnet.

Die Göttin der Naturnotwendigkeit und alles Weltgeschehens, *Ἀνάγκη*, auch *Ἀδράστεια* genannt, spielt nirgends eine so große Rolle wie in der Theogonie und Kosmogonie der Orphiker[74]). Die *Ἀνάγκη* heißt *κρατερή* in den orphischen Versen, welche uns Clemens Alexandrinus (Fr. 238 f. bei Abel) und Proklos (Fr. 205, Abel) mitgeteilt haben. Ebenso spricht Parmenides erwiesenermaßen nach orphischer Auffassung von *κρατερὴ Ἀνάγκη*[75]). Euripides folgt orphischer Anschauung, wenn er sagt: *κρεῖσσον οὐδὲν Ἀνάγκης*. Daher rechnet auch Diels diese Euripidesstelle mit Recht zu den altbezeugten orphischen Fragmenten[76]). Man wird daher nicht fehlgehen, wenn man auch im folgenden Ausspruch des Thales: *ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων* orphische Anschauungsweise zum Ausdruck gebracht findet.

Wie für alle Mystik, so existiert auch für die Orphik infolge der Allbeseelung nur ein ewiger Kreislauf von Werden und Sterben, von Entstehen und Vergehen. Leben und Tod gehen unaufhörlich ineinander über, aus Lebendigem wird Totes, aus Totem wieder Lebendiges. Wenn Heraklit (Fr. 62) lehrt: *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες* oder: *ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον* (Fr. 77)[77]) und wenn Empedokles sagt (Fr. 125):

ἐκ μὲν γὰρ ζωῶν ἐτίθει νεκρὰ εἴδε' ἀμείβων[78]),

so folgen sie nur der orphischen Mystik[79]). Vergleicht man nun mit den orphisierenden Worten des Euripides[80]), wie sie in Platons Gorgias c. 47, p. 492 E stehen:

---

[73]) Diogen. Laert. I. 35 (Diels S. 5).

[74]) Hym. 55; Fr. 36; 109 f.; 111; 238 f., 205. Diels Index s. v. *ἀνάγκη*; ferner O. Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch. S. 1015.

[75]) Diels B. 8, V. 30, S. 120; vgl. ebenda A 37 (S. 111).

[76]) S. 471. 17.

[77]) Vgl. auch Fr. 26 und 76 (Diels).

[78]) Vgl. auch Fr. 9 und 15.

[79]) Vgl. Abel Fr. 222—225.

[80]) Vgl. Platons Gorgias, 5. Aufl. von W. Nestle S. 114; ferner meinen Aufsatz, Die Orphik in Platons Gorgias, Wiener Studien 34 (1912).

τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

nd mit den Worten: (*παλαιὸς μὲν οὖν ἐστί τις λόγος οὗτος, ου εμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ [αἱ ψυχαί] καὶ πάλιν ε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων*): *Καὶ ὅτι τὸ ῷον καὶ τὸ τεθνεὼς ἐξ ἀλλήλων κατασκευάζει ἐκ τῆς μαρτυρίας ῶν παλαιῶν ποιητῶν τῶν ἀπὸ Ὀρφέως, φημί, λέγοντος κτλ.* Fr. 225) den Ausspruch des Thales: *οὐδὲν ἔφη τὸν θάνατον διαφέρειν οῦ ζῆν*[81]), so ergibt sich eine so auffällige Übereinstimmung, daß nur er Schluß möglich ist, der angeführte Ausspruch des Thales müsse us orphischer Auffassung geschöpft sein.

Das alles sind gewiß Momente, welche eine innige Verwandtschaft er Lehren des Thales mit orphischer Mystik zeigen und die Beründung dafür liegt darin, daß eben Thales in der Tat auf die Orphik urückgegriffen hat; und wenn man den überlieferten Apophthegmen es Ahnherrn der griechischen Philosophie keinen anderen Wert uerkennt, der eine bleibt ihnen, daß einige von ihnen indirekte Beweise für die Bekanntschaft des Joniers mit orphischen Ideen sind.

Eine solche Auffassung der Naturphilosophie des Thales und nsbesondere ihre Herleitung aus der theogonisch-kosmogonischen Literatur kann sich nur auf eine bestimmte Art und Weise der Verwertung des für die Philosophie des Thales vorliegenden Quellenmaterials stützen.

Es ist in der Darstellung der vorsokratischen Philosophie üblich ewesen, eine gewisse Gruppe von Nachrichten entweder möglichst eiseite zu schieben oder gänzlich zu ignorieren, so zuverlässig und eglaubigt diese auch sein mögen. Alle Zeugnisse über vorsokratische Denker, wenn sie irgendwelche Anklänge an theologische oder mystische Lehren zeigen, betrachtete man kurzweg als fremde, unwesentliche nd nebensächliche Zutaten und als ungehörige Konzessionen der Philosophie an die Religion, wobei man den heutigen Gegensatz wischen beiden Gebieten auf jene griechischen Verhältnisse überrug. Das gilt besonders für die Lehre von der Seelenwanderung, für schatologische Gedanken, für die Lehre von der ewigen Wiederkehr ller Dinge, vom Kreislauf nicht nur der Elemente, sondern alles Naturgeschehens überhaupt, kurz von allen jenen Doktrinen, welche

[81]) Diog. Laert. I. 35 (= Diels S. 5).

die Philosophie aus der Religion herübergenommen hatte. K. Joël[82]) wendet sich deshalb mit Recht sehr scharf gegen die bagatellemäßige Behandlung jener wichtigen Lehren, welche die Vorsokratiker aus der Mystik geschöpft haben. Insbesondere trifft seine Polemik die Darstellung bei Zeller. Die theogonische Dichtung besonders der Orphiker war doch die Vorläuferin und Begleiterin der altjonischen Naturphilosophie und von ihr hat diese die tiefsten und nachhaltigsten Anregungen empfangen[83]). Greift man aber auf diese theogonische und kosmogonische Spekulation als auf die Vorläuferin der Philosophie zurück, dann fällt auf viele Nachrichten über die meisten vorsokratischen Denker ein ganz neues Licht; und weil man dann weiß, in welchem Sinne diese Zeugnisse aufzufassen sind, wird man sie auch richtig einzuschätzen und zu würdigen verstehen.

Ist unsere Auffassung richtig und ist wirklich die Einwirkung jener mythisch-mystischen Spekulation so groß gewesen, daß Thales von ihr so intensiv beeinflußt werden konnte, so wäre es wahrlich höchst seltsam, wenn dieser Einfluß auf ihn allein beschränkt geblieben wäre und wenn nicht auch bei seinen Nachfolgern Spuren dieser nachhaltigen Einflüsse zu finden wären. Nun ist aber gerade die Tatsache, daß auch Anaximander, Anaximenes und Heraklit in sehr vielen Punkten ihrer Lehre von der kosmogonisch-theogonischen Richtung speziell der Orphiker abhängig sind, umgekehrt der beste indirekte Beweis dafür, daß wir unter den gegebenen Umständen vollauf berechtigt sind, auch für Thales die Einwirkungen jener kosmogonischen und theogonischen Lehren anzunehmen. Für Anaximander stehen die Dinge in dieser Hinsicht vielleicht noch günstiger als für Thales. Das anaximandrische *ἄπειρον* hat alle Eigenschaften des orphischen *Χάος ἄπειρον,* das in einer der orphischen Theogonien an der Spitze der Weltentwicklung stand[84]). Alle Attribute, die Anaximander seinem *ἄπειρον* zuschreibt (*ἀγένητον, ἄφθαρτον, περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον, ἀΐδιον, ἀγήρων* u. a.) lassen sich der Reihe nach als Eigenschaften dieses orphischen Chaosbegriffes erweisen. Das zeigt ein Blick in den Wort-Index von Diels unter den angeführten Wörtern. Fast alle diese

---

[82]) a. a. O. S. 40 und S. 73 ff.
[83]) Ebenda S. 93 f.
[84]) Abel, Fr. 36—38; 48; 52. Diels, Index II (Namenregister) unter ‚Chaos'.
[84]) Fr. 9 S. 13 (Diels).

Termini finden sich in derselben Form vom orphischen Chaos gebraucht. Aber noch mehr. Das einzige zusammenhängende Fragment, das von Anaximander erhalten ist: ἀρχὴν ... τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον · ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών · διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν[85]) zeigt sowohl in der Auffassung wie in der Terminologie deutliche Anklänge an die Orphik, wie Diels[86]) mit vollem Recht vermutet hat. Und wenn Anaximenes die Luft (ἀήρ) als Urstoff aufstellt, so sind ihm hierin ebenfalls bereits die kosmogonischen Dichter vorangegangen[87]). Dieselben Beziehungen, welche nach Anaximenes zwischen Seele (ψυχή) und Lufthauch (πνεῦμα) bestehen[88]), kannten nach einem Berichte des Aristoteles[89]) bereits die alten Orphiker. Heraklit vollends ist so stark von der Orphik beeinflußt, daß man den „dunklen" Philosophen fast selbst einen orphischen Mystiker nennen könnte. Seine Abhängigkeit von Mysterienlehren hat in neuerer Zeit zuerst wieder, freilich weit über das Ziel schießend, E. Pfleiderer (Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee 1886) und später W. Nestle (Heraklit und die Orphiker, Philol. 64, 1905) dargelegt.

So steht also Thales weder nach rückwärts noch nach vorne so ganz unvermittelt da und das Auftreten der griechischen Philosophie bedeutet einerseits keinen so jähen und plötzlichen Bruch mit allen früheren Traditionen, anderseits aber ist die Naturphilosophie des Thales aus derselben reichen und ergiebigen Quelle geflossen wie die seiner Nachfolger. Die Theogonien und Kosmogonien mit ihren in mythischer Form ausgesprochenen Weltbildungslehren, vor allem die der Orphiker, waren es, die dem ersten Auftreten der eigentlichen Philosophie vorangehend, die neu entstehende Philosophie auf das reichste befruchtet und durch die ganze Dauer ihrer ersten Entwicklungsstufe begleitet haben.

---

[86]) Archiv f. Gesch. d. Phil. X. 1897 S. 235; und „Ein orphischer Demeterhymnus" S. 1.

[87]) Diels Fr. 66 A 12 (S. 472) und 68 B 5 (S. 495).

[88]) Fr. 2 bei Diels S. 21.

[89]) Fr. 241 bei Abel; Fr. 11 bei Diels S. 475 f.

XVI.

Philosophiegeschichtliche Arbeit in Polen
von Anfang 1910 bis Mitte 1911.*)

Von

Dr. J. Halpern in Warschau.

1. Nationalphilosophie. Wenn die Selbstbesinnung auf das Individuelle als die Einstellung auf echteste philosophische Produktion zu gelten pflegt, so darf die Besinnung auf diejenigen Kräfte, welche in der eigenen nationalen Kultur wirksam sind, nicht minder als Förderung des philosophischen Selbstbewußtseins angesehen werden. In dem oben bezeichneten Zeitraum ist das Problem der polnischen Nationalphilosophie wieder kräftiger aufgetaucht. Unabhängig voneinander, aus ganz verschiedenartigen Anlässen haben verschiedene Denker zu diesem Problem das Wort ergriffen. Prof. H. Struve, welcher eine große „Geschichte der Logik und Erkenntnistheoriein Polen" verfaßt hat (darüber unten unter 9), kommt am Schlusse dieses Werkes auf das Postulat einer nationalpolnischen Philosophie konsequenterweise zu sprechen und charakterisiert die guten wie die üblen Eigenschaften des polnischen philosophierenden Geistes; dessen empirisch-praktischen Sinn, Vielseitigkeit und Streben nach Synthese erkennt er als Garantien einer größeren Zukunft an, vermißt aber unter Philosophen die Solidarität, welche die Bedingung des geschlossenen und einheitlichen Charakters ist. Aus einem mehr praktischen Anlaß hat S. Garfein-Garski seine Abhandlung „über das Problem der polnischen Nationalphilosophie" veröffentlicht[1]), denn sie hat als Vortrag die Serie von öffentlichen Vorträgen eingeleitet, welche von der Philosophischen Gesellschaft in Krakau veranstaltet worden ist (darüber unten unter 9); auf die Frage, inwiefern Philosophie national sein kann, antwortet er, daß zwar nicht die Wissenschaft im ganzen, wohl aber spezielle Richtungen und Methoden, insbesondere diejenigen der Historiosophie, stets nationales Gepräge aufweisen. Ein noch mehr praktischer Anlaß zur Erörterung der Frage ist durch das Entstehen der Monatsschrift „Ruch filozoficzny" (Die philosophische Bewegung) geboten worden; gleich das erste Januar-Heft 1911 hat von Prof. H. Struve den Leitartikel gebracht, in welchem er die Bedingungen der

*) Siehe Ergänzung im Arch. f. systemat. Philos. XVII, 4.

[1]) „Bibljoteka Warszawska", 1910.

Möglichkeit einer nationalpolnischen Philosophie erörtert; indem er die Philosophie im Gegensatz zu den Spezialwissenschaften als das Gesamtprodukt logischer, ethischer und ästhetischer Faktoren begreift, behauptet er, daß sie ein Ausfluß des individuellen Volksgeistes ist, und folgert, daß sie die traditionelle Kontinuität zur Voraussetzung hat. In derselben Zeitschrift (Nr. 6) ergreift das Wort dazu der Herausgeber, Prof. K. Twardowski, welcher von der Unmöglichkeit einer Isolierung ausgehend, die Ansicht entwickelt, daß die Invasion einer einzelnen fremden Gedankenmacht bei einem gereiften Volke durch dessen eigene Kraft abgehalten wird, bei einem schwächeren aber durch das weiteste Öffnen der Tore für verschiedenartige Strömungen, welche konkurrierend einander in Schach halten, überwunden werden kann. In diesem Sinne redigiert er seine Zeitschrift, welche kein Gegenstück bei irgend einem Volke hat: sie bringt Rezensionen der eigenen und fremdländischen Literatur, Referate über Aufsätze in den wichtigsten philosophischen Zeitschriften, Bibliographie der Erscheinungen bei den vier größten Kulturnationen und bei uns, schließlich allerlei Nachrichten über Institutionen, Personen, Ereignisse, Unternehmungen usw. aus dem Lande der Philosophenrepublik. Noch bevor die genannten Führer sich vernehmen ließen, hat A. Zielenczyk einen umfangreichen Aufsatz „über die Wege und Irrwege der polnischen Philosophie" veröffentlicht, in welchem er das Problem zunächst geschichtlich behandelt, dann aber ähnlich wie Prof. Struve den polnischen Volksgeist charakterisiert und vergleichend analysiert, um schließlich auszumachen, daß wir für den Pragmatismus reif sind, welchem schon längst bei uns das Bett gegraben worden ist.[2]) Es mag noch erwähnt werden, daß W. Lutoslawski unermüdlich bestrebt ist, den messianistischen Gedanken aus Polens größter Unglücksepoche im Anfang des 19. Jahrhunderts zu modernisieren, und zwar durch moralisch soziale Lebensvorschriften; er ist auch auf dem internationalen Philosophenkongreß zu Bologna in dieser Richtung hin aufgetreten.

2. Umfassendere Arbeiten. Unter dem Titel: „Die Anfänge der griechischen Philosophie von Thales bis Demokrit und Sokrates" hat W. Lutoslawski eine auf gründlichsten, selbständigen Studien beruhende, in der Gomperzschen Art modern deutende Darstellung gegeben. Prof. K. Twardowski veröffentlichte „sechs Vorlesungen über Philosophie des Mittelalters" mit einer die Stätten der Wirksamkeit bezeichnenden geographischen Karte und einer synchronistischen im weiten Umkreis der Kulturvorgänge orientierenden Tafel; indem er drei Hauptstömungen unterscheidet: die scholastische, die mystische und die empiristische, weist er auf die Abhängigkeit von den Griechen hin und erklärt den Verfall durch die Abwendung von der Antike. Prof. W. Heinrich führte den Vergleich zwischen „Eriugena und Spinoza" durch, um an diesem Beispiel verschiedenartige Behandlungsweise des gleichen Problems, oder wie er es nennt: Auffassungsformen, die durch heterogene Problemstellung bedingt sind, aufzuzeigen[3]). Ein groß

[2]) „Sfinks", 1910.
[3]) Rozprawy Akad. Umiej. w Krakowie 1910, 1.

angelegtes Werk ist „die philosophische Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Grundideen des Geistes der Gegenwart“ von W. M. Kozlowski; der vorliegende erste Teil führt einleitend aus, daß zwei Grundprobleme die Neuzeit beschäftigen: ein theoretisches und ein praktisches, nämlich synthetische Weltanschauung und gerechte Gesellschaftsorganisation, worauf nach kurzgefaßtem historischen Überblick zunächst St. Simon und Comte behandelt werden. Desselben Verfassers „Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert“ ist ein sehr reichhaltiges bis auf die allerletzte Zeit fortgeführtes Nachschlagewerk. Eine „Geschichte der Philosophie“ ist von J. Baczek (Bonczek) erschienen; es soll ein Kompendium sein. W. Gielecki hat die geschichtlichen Modifikationen des „Skeptizismus“ Revue passieren lassen[4]). B. Biegeleisen unterzog den modernen „Monismus“ in den Gestalten, die ihm Haeckel, Ostwald und Hartmann gegeben haben, einer Kritik und erwies sie als unzureichend[5]). Auf dem Philosophenkongreß in Krakau 1911 hat Prof. S. Pawlicki den Inhalt „des Monismusbegriffes“ auseinandergesetzt, um darauf hinzuweisen, daß die moderne (Haeckelsche) Monistenbewegung den Namen mißbraucht, indem sie ihn zum Kampfruf gegen den Monotheismus stempelt, während die wahre Bedeutung bei Xenophones und, wie L. Stein neuerdings in einem Vortrag mit Recht behauptet hat, im Alten Testament zu suchen ist. Auf demselben Kongresse hat Prof. K. Twardowski seinen „Begriff der Philosophie“ geboten, welcher total geschichtliche Geltung beansprucht; dieser Begriff, welcher keine von den heterogensten Richtungen ausschließen will, wird von ihm als das Geistesprodukt definiert, welches die umfassendste Synthese der 4 möglichen Betätigungsarten des Menschen, nämlich Wissenschaft, Kunst, Religion und Praxis auf grund davon schafft, daß jede von diesen Arten stets den Gegenstand jeder anderen ausmacht; so ist die Philosophie der ständige Mittelpunkt, der nicht wieder zum Gegenstand einer Betätigungsart gemacht werden, wohl aber zu jeder inklinieren kann. J. Halpern hat sich mit „der Geschichte der Benennung, der Begriffsbestimmung und der Richtungen der Metaphysik“ befaßt, um Inkongruenzen zwischen den Namen, den Definitionen und den Inhalten festzustellen und die Aristotelische Auffassung der Metaphysik als allgemeingültig zu erweisen[6]). Ein andermal hat er „das Problem der Metaphysik“ geschichtlich behandelt, um eine Definition derselben zu gewinnen; seiner Ansicht nach ist sie das Streben in der Richtung hin: das Denken, welches die Wissenschaft bildet, das Fühlen, welches die Kunst schafft, und das Wollen, welches Religion (als Praxis im weitesten Sinne) bildet, einheitlich und harmonisch in eins zu bilden, um zum Absoluten zu gelangen, welches das umfassendste Ideal der Kultur bedeutet[7]). Es dürfen hier auch die entwicklungsgeschichtlichen Darstellungen der Grundbegriffe der Chemie von S. Marchlewski, der Mineralogie von J. Sioma und

---

[4]) „W poszukiwaniu prawdy. Wstep do teorji poznania“. Wyd. Tow. Filoz. w Krakowie 1910.

[5]) „Ruch filoz.“ 1911, Nr. 2.

[6]) „Ruch filoz.“ 1911, Nr. 1, auch Artikel „Metafizyka“ in „Wielka Encykl. Ilustr.“

[7]) „Ruch filoz.“ 1911, Nr. 2.

der Mathematik von M. Feldblum, W. Smosarski und S. Kwietniewski Erwähnung finden[8]). Dem ersten Band der Höffdingschen „Geschichte der neueren Philosophie" ist nun auch der zweite in der Übersetzung gefolgt; dem Übersetzer A. Mahrburg hat der Verfasser Winke zur Vermeidung von Fehlern zu geben geruht, die sich in der deutschen Übersetzung eingefunden haben. Auch ist die „Geschichte des Rationalismus" von Lecky übersetzt worden.

3. Orient. Eine Auswahl aus Tao-te-king von Lao-Tse, wie sie französisch und englisch vorliegt, ist auch polnisch erschienen. Aus dem Original sind Bhagavad-Gîta und Mahâ-Bhârata übersetzt worden. Die französischen Vorlesungen des Inders J. O. Chatterji „über die esoterische Philosophie Indiens" sind in der polnischen Sprache erschienen. Aus dem Deutschen ist das Werk über Yoga von B. Wiedenmann übersetzt worden. W. Gielecki veröffentlichte seine Analyse des „Hymnus Rigveda X, 129" m Vergleich mit I, um ein Schwanken zwischen Monotheismus und Pantheismus festzustellen[9]). In einem Vortrag untersuchte er die „Anfänge des philosophischen Denkens in Indien", wie es sich in der Polemik gegen die polytheistische Mythologie entwickelte; im Anschluß an die Liturgie bildeten sich Begriffe von kosmischer Regelmäßigkeit, Ordnung und regierender Gottheit, es entsprang das Problem der Entstehung der Welt aus dem Nichtsein in Rigveda X, 72, allmählich wird der Polytheismus durch den Monotheismus überwunden, der schließlich dem Pantheismus den Platz räumt, analog wie es in Griechenland der Fall war[10]).

4. Griechen und Römer. Das Werk von Lutoslawski ist oben unter 2 erwähnt. Die Abhandlung „über die Disposition der Aristotelischen Prinzipien" von W Tatarkiewicz ist deutsch erschienen[11]); mittelst der in der Marburger Schule gepflegten Methode der Begriffskomplexe wird hier der Versuch gemacht, die Aristotelische Metaphysik zu zergliedern, um ihr organisches Wachstum begreiflich zu machen Dem „Satz des Widerspruchs bei Aristoteles" ist das Buch von Prof. J. Lukasiewicz gewidmet; er findet beim Stagiriten drei Formulierungen: eine ontologische, eine logische und eine psychologische; die erstere soll unbeweisbar sein, doch gibt Aristoteles Beweise, die aber hinfällig sind, auch ist sein Versuch vergeblich, die letztere Formulierung durch die beiden anderen zu begründen; mit Recht behauptete Aristoteles, daß dieser Satz überhaupt entbehrlich ist, denn sowohl Induktion als Deduktion werde ohne ihn vollzogen, und dies wird durch die symbolische Logik bestätigt, welche erweist, daß dieser Satz weit entfernt, ein primärer zu sein, eines Beweises bedarf, da aber ein solcher nicht geliefert werden kann, so muß er kraft seiner Definition gelten, daher kommt ihm bloß praktischer Wert zu[12]). A. Kuklinski lieferte eine

[8]) Poradnik dla Samouków 1911.
[9]) Ksiega pamiatkowa ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[10]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 1.
[11]) Philos. Arbeiten, hrsg. v. Cohen und Natorp, IV, 2.
[12]) Wyd. Akad. Umiej. w Krakowie, 1911.

Studie „über Seneca", in welcher er den Gedanken des Philosophen hervorhebt, daß alle Menschen in bezug auf Sittlichkeit von Natur gleich sind und zu dieser gleicherweise berufen sind[13]). Frl. A. Korczynska behandelte „Marc Aurel und Epiktet", indem sie sich hauptsächlich mit der Frage beschäftigt, warum der stoische Kaiser Gegner des Christentums war[14]). Auf dem Philosophenkongreß in Krakau hat L. Pomian-Biesiekierski „die Beziehung einiger metaphysischen Grundbegriffe von Porphyr und Plotin zum Christentum" behandelt.

5. Mittelalter. Die Arbeiten von Prof. K. Twardowski und Prof. W. Heinrich sind bereits oben unter 2 erwähnt worden. „Augustinus" ist von Prof. M. Straszewski und speziell dessen „Geschichtsphilosophie" von M. Dragan[15]) behandelt worden; letzterer feiert Augustinus als den ersten wirklichen Geschichtsphilosophen. T. Olejniczak gab eine Darstellung „Anselms" als eines Gegners der Patristik, als eines modernisierten Augustins, und wies darauf hin, daß nicht der ontologische Beweis dessen Hauptleistung ist, sondern vielmehr die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, welche für die Scholastik maßgebend geworden ist, da der Philosophie von ihm eine gesonderte Stellung anberaumt wurde, welche Thomas akzeptierte[16]). Prof. T. Garbowski griff unterstützend in den Umschwung ein, der sich in der Beurteilung des „Franz v. Assisi" vollzieht und stellte ihn dar „im Lichte der Naturphilosophie", indem er dessen Mystik als die Ausdehnung der Liebe auf die Natur erklärte, wodurch die neuzeitliche Wendung nach Diesseits, die Wertschätzung der Arbeit und andere „biogenetische Wahrheiten" bekräftigt worden sind.

6. Neuzeit. Die geistvolle Abhandlung von W. Pater über Pico della Mirandola ist übersetzt worden[17]). J. Radlinski veröffentlichte eine „Spinoza"-Monographie, in welcher er den Philosophen als ein Kind seines Volkes, seiner Religion, seiner Zeit darstellt und dessen geniale Leistung in der Umgestaltung des alttestamentlichen Gottesbegriffs erblickt. Ein anderes, auf gründlichsten Quellenstudien und Nachforschungen basiertes Werk über „den jungen Despinoza" (so wird der richtige Name hier eruiert!) ist deutsch von dem Polen S. Dunin-Borkowski veröffentlicht worden; von gesicherten Daten ausgehend, orientiert sich der Verfasser in weitesten Umkreisen an der Hand der genetischen Methode, wobei ungeheure Schätze, besonders aus der jüdischen und arabischen Philosophie des Mittelalters, welche auf Despinoza entscheidendes Licht werfen, wohl zum ersten Mal zum Vorschein gebracht werden; die immense Literatur über den Philosophen ist hier bewältigt, ausgenutzt, überholt und in Schatten gestellt, so daß dieses voll ausgereifte, den größten methodischen Anforderungen entsprechende Buch zum standard-work des Despinozismus gestempelt werden darf; der Verfasser arbeitet, wie er mir

---

13) Ksiega pamiatkowa ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
14) Ksiega pamiatkowa ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
15) Sprawozd. dyr. gimn. w Bochni 1910.
16) „Ruch filoz." 1911, Nr. 6.
17) „Widnokregi" 1911.

mitzuteilen die Güte hatte, an der Fortsetzung. S. Wedkiewicz untersuchte „skeptische und mystische Elemente in Pascals Philosophie", um in eindringender Analyse die Synthese von cartesianischem Rationalismus mit mystisch-religiösen Strömungen der nachreformatorischen Epoche bei ihm festzustellen[18]). La Rochefoucauld ist übersetzt worden. Auch die nicht genug bekannten und gewürdigten ethischen Essays von Bacon sind ins Polnische übertragen worden.

7. 18. und 19. Jahrhundert. In deutsch geschriebener Abhandlung hat Frau L. von Dobrzynska-Rybicka „die Ethik von Brown" untersucht. Auch hat sie auf dem Philosophenkongreß in Krakau „Brown und Mackintosh" unter dem Gesichtspunkt der Methodologie in der Ethik behandelt. Einer präzisen Analyse hat J. Kleiner „die Auffassung der Idee bei Berkeley" unterworfen; er findet deren vier Bedeutungen: Gegenstand des Erkennens überhaupt, unmittelbarer Gegenstand des Erkennens, Gegenstand der Perzeption, produktiver und reproduktiver Gedanke; die erstere Bedeutung ist von Locke übernommen, die letztere ging zu Hume über; die Inkonsequenzen bei Berkeley lassen sich als durch Übertragung metaphysischer Gesichtspunkte in die Psychologie und Erkenntnistheorie entstanden erklären[19]). F. Sekowski stellte die Frage, „ob Humes Ideen Kopieen der Impressionen sind" und fand, daß es nicht immer der Fall ist[20]). „Die Beziehungen Humes und Kants zur Metaphysik" untersuchte vergleichend H. Bolcewicz und stellte fest, daß die metaphysischen Grundbegriffe Kants: das Ding an sich und die synthetische Apperzeption schon bei Hume vorgebildet sind, ferner, daß beide Philosophen die Metaphysik nicht in bezug auf ihren Gegenstand, sondern in bezug auf die Behandlungsweise desselben überwanden[21]). J. Lewkowicz (†) prüfte „den ethischen Rigorismus Kants vom psychologischen Standpunkt" und fand, daß die Annahme Kants, eine Handlung habe nur dann absoluten Wert, wenn sie absolute Pflicht erfüllt, unhaltbar ist, denn es ist auch der Fall, wenn sie der inneren Vervollkommnung des Menschen dient, wie es Platon darlegt[22]). B. Bornstein widmete eine umfangreiche Untersuchung „dem Grundproblem der Kantischen Erkenntnistheorie", indem er die andauernde Bemühung Kants verfolgte, das Verhältnis zwischen Denken und Sinnlichkeit zu bestimmen; er weist nach, daß Kant nach mannigfaltigen Versuchen schließlich zur Annahme der von ihm mit Recht früher abgewiesenen prästabilierten Harmonie sich gezwungen sah. Eine „kritische Auffassung der Metaphysik Kants" zu erlangen ist die Aufgabe, welche sich J. Szuman gestellt hat[23]). Sensation rief hervor, daß beinahe gleichzeitig in Warschau und Lemberg zwei Übersetzungen der „Kritik der praktischen Vernunft" erschienen

---

[18]) „Przegl. Polski", 1910/1911.
[19]) Wyd. Tow. Filoz. we Lwowie.
[20]) Ksiega pam. ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[21]) Ksiega pam. ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[22]) „Przegl. Filoz." XIV, 2.
[23]) Roczn. Tow. Przyj. Nauk w Pozn. t. XXXVI.

sind; in beiden Fällen haben jüngere Gelehrte unter der Korrektur älterer Gelehrter die Arbeit gemacht; Bornstein erstrebt Genauigkeit in der Wiedergabe der Gedanken, Kierski hingegen hält sich pietätvoll an den Text[24]). Der letzteren Übertragung geht die Abhandlung von Prof. M. Wartenberg „über die Beziehung dieser Kritik zur Kritik der reinen Vernunft" voran. „Kants Kritizismus" ist von S. Garfein-Garski zusammengefaßt worden, welcher subjektivistische und psychologistische Deutungen des Transzendentalismus zurückweist[25]). Fichtes „Bestimmung des Menschen" ist ins Polnische übertragen worden. A. Kraushar gab eine quellenmäßige Darstellung „des Aufenthalts Fichtes in Warschau im Jahre 1791" [26]). Goethes Gedanken sind in der Auswahl des Übersetzers in polnischer Sprache erschienen. S. von Lempicki veröffentlichte in deutscher Sprache seine Abhandlung über „Immermanns Weltanschauung", indem er dessen reflexive Natur und pessimistische Stimmung schildert, um dessen Idee von der zweifachen Offenbarung Gottes in der Welt, auch im Menschen, als Logos und als Satan zu erklären; es wird ferner gezeigt, daß Immermann eine eigene Erlösungsphilosophie ausbildete, und zwar positivistisch im Gegensatz zur Richtung von Jungdeutschland, ähnlich den messianistischen Anschauungen, die in Frankreich und Polen zu jener Zeit herrschten. Zwei Arbeiten über Hegel hat A. Żółtowski geliefert; die eine ist der „Methode Hegels und den Prinzipien der spekulativen Philosophie" gewidmet; es wird gezeigt, daß Hegels Methode dem Kritizismus durchaus nicht zuwiderläuft, vielmehr dessen Blüte darstellt und auch Lebensfähigkeit besitzt[27]). Die andere Arbeit hat „die Begriffe von Realität und Idealität als unmittelbares und absolutes Wissen" zum Gegenstande und erweist, daß die Begriffe Unmittelbarkeit und Vermittlung die Vehikel des Hegelschen Denkens bilden, so daß bei ihm These und Antithese die Synthese nicht eigentlich ergeben, vielmehr auf diese hinweisen, da sie ihnen zugrunde liegt; schließlich wird festgestellt, daß Realität und Idealität nicht verschiedene Welten für Hegel sind, denn die Wirklichkeit ist ihm nur eine, wohl aber in sich entzweite[28]). „Herbart vor das Forum der experimentellen Psychologie" zu zitieren war die Aufgabe von B. Bandrowski, welcher nachzuweisen suchte, daß dessen unbewußte Vorstellungen, wenn sie von der mythologisierenden Deutung befreit werden, den „Tendenzen" im Sinne J. E. Müllers und der Würzburger Schule gleichen[29]). A. Zielenczyk gab in polnischer Sprache die schon 1909 deutsch gedruckte Abhandlung „über den Psychologismus in der Sittenlehre Benekes" heraus; er weist nach, daß Beneke über seinen psychologischen Standpunkt hinauszugehen gezwungen ist, daß er außer der Interjektion sich noch der Beobachtung bedient, trotzdem aber über die Psychologie nicht hinaus-

---

[24]) Wyd. Tow. Filoz. w Krakowie.

[25]) W dazeniu do prawdy. Wstep do teorji poznania. Wyd. Tow. Filoz. w Krakowie.

[26]) „Kurjer Warszawski" 1911, Nr. 1.

[27]) Wyd. Akad. Umiej. w Krakowie, 1911.

[28]) Sprawozd. z posiedz. Akad. Umiej. w Krakowie, 1910, 3.

[29]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 1.

und an die eigentliche Ethik nicht herankommt, denn selbst an der Hand der Beobachtung kann höchstens die Frage beantwortet werden, welche Normen Geltung haben, nicht aber welche von ihnen Wert haben[30]). T. Staniewski hat „Erkenntnistheorie und Metaphysik bei F. A. Lange" untersucht und ist zum Resultat gekommen, daß er metaphysischen Materialismus mit dem erkenntnistheoretischen objektiven Idealismus unter dem Einfluß Schopenhauers zu verbinden suchte, ohne jedoch zur Synthese zu gelangen[31])

8. Letzte Zeit. Die philosophischen Schriften von James haben ein reges Interesse erweckt; sein „Pragmatismus" ist von W. M. Kozlowski übersetzt worden, welcher einleitend die Geschichte dieser „alten Denkmethode unter einem neuen Namen" gab, auf die vielfachen Verzweigungen einging und eine einschneidende Kritik übte, um seine eigene Fortbildung vom sozialen Standpunkt zu skizzieren[32]). Auch die „Kriterien der Wahrheit" von James sind übertragen worden. J. Wasserberg stellte die Doktrin des „Pragmatismus" dar, indem er das instrumentalistische Moment besonders hervorhob[33]). Frl. P. Horszowska unterwarf „die Religionspsychologie von James" einer Kritik, indem sie behauptete, dessen subjektive und objektive Definitionen der Religion stimmten mit einander nicht überein; sie vermißte eine genetische Ableitung der göttlichen Kraft, fand die zweite Definition der Religion überhaupt zu weit und bemängelte die Begründung der Theorie durch einige subjektive Erlebnisse von James[34]). F. Kierski hob in seinem Vortrag „über den Pragmatismus" die Betonung des schöpferischen Momentes anerkennend hervor[35]). Deutsch erschien „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus" von Prof. W. Switalski, welcher Nützlichkeit als Kriterium der Wahrheit bekämpfte, denn aus der Relativität des Erkennens könne nicht die Relativität des Erkannten gefolgert werden; er führte aus, daß das Erkennen sich nur als ideelles Koordinationssystem, welches a priori bedingt ist, erklären läßt. Diese Arbeit ist von Frl. F. Nossig zum Gegenstand eines Vortrags gemacht worden, in welchem sie dem Verfasser den Vorwurf machte, er hätte den pragmatistischen Willen zum Glauben nicht berücksichtigt.[36]) „Die Sozialphilosophie von A. Sorel" ist von E. Breiter ausführlich dargestellt worden[37]). Bergsons „Der gesunde Menschenverstand und die klassischen Wissenschaften"[38]) und „Einleitung in Metaphysik" sind ins Polnische übertragen worden. Der Übersetzer der letzteren Abhandlung K. Bleszynski schickte ihr einen das metaphysische Bedürfnis erweisenden, vor der Mystik warnenden Essay voraus. Auf dem Philosophenkongreß in Krakau sprach

[30]) „Przegl. Filoz." XIII, 3.
[31]) Ksiega pam. ku czci Prof. Straszewskiego, 1910.
[32]) Die Einleitung ist in „Przegl. Filoz." XIV, 1 abgedruckt.
[33]) W poszukiwanin prawdy. Wstep do teorji poznania 1910.
[34]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 5.
[35]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 6.
[36]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 6.
[37]) „Krytyka", 1911, 4—7.
[38]) „Widnokregi", II, 6—8.

J. W. Dawid „über die Intuition in Bergsons Philosophie"; er wies nach, daß diese Intuition in der Tat jene unterbewußte Akte bedeutet, welche sich stets auf Einzelnes, Konkretes, Praktisches beziehen, demnach als methodisches Mittel nicht in Betracht kommen kann. W. Lutoslawski besprach in einem Vortrag „die Psychologie der Mystik von R. Steiner"[39]. E. Stamm referierte ausführlich das neueste Werk von P. Natorp: „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften"[40]). Ebenso referierte W. M. Kozlowski Wundts „Logik der Geisteswissenschaften"[41]). J. Halpern untersuchte die Typen-Theorie L. Steins, welche in dessen Buch „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart" enthalten ist[42]); diese Arbeit ist etwas verändert in diesem „Archiv", Bd. XXV, 1, deutsch erscheinen. Emersons Essays sind übersetzt worden. Von Nietzsche sind in dem hier umfaßten kurzen Zeitraum vier Bände, und zwar die noch restierenden, meisterhaft übertragen worden.

9. Philosophie in Polen. Es ist im letzten Jahre außerordentlich viel Arbeit der polnischen Philosophie in der Vergangenheit gewidmet worden, wobei manches von allgemeiner Bedeutung sich herausgestellt hat. Das schon oben unter 1 erwähnte große Werk von Prof. H. Struve, welches von der Akademie der Wissenschaften in Krakau preisgekrönt worden ist, bietet eine geordnete pragmatische Zusammenstellung des von den Polen auf den Gebieten der Logik und Erkenntnistheorie Geleisteten, und zwar von den ältesten Zeiten bis auf das letzte Jahr; ungemein schwer auffindbares und zugängliches Material ist hier sorgfältig gesichtet und zum Hauptstück der Geschichte der Philosophie in Polen gestaltet; der vorangestellte Abriß der Entwicklung dieser Wissenschaften bei anderen Völkern soll der Orientierung dienen. Die ebenfalls unter 1 oben angeführte „Geschichte der Philosophie" von Baczek enthält im Schlußabschnitt einen Abriß der Geschichte der polnischen Philosophie. Prof. W. Rubczynski widmete eine Abhandlung „Matthäus aus Krakau", der im 14. Jahrhundert auch als Rektor an der Heidelberger Universität fungierte[43]). F. J. Sliwinski verfolgte die große „Beschäftigung mit Plutarch in Polen im 16. Jahrhundert"[44]). S. Kot hat „den Einfluß der antiken Anschauungen auf die politische Schriftstellerei von Modrzewski im 16. Jahrhundert" untersucht[45]). Prof. L. Birkenmeyer veröffentlichte im 500. Jubiläumsjahr des Sieges der Polen über den deutschen Kreuzritterorden (1410) eine von mehreren von ihm gefundenen Handschriften von Copernicus, nämlich einen Brief vom Jahre 1516, in welchem dieser sich an seinen polnischen König Sigismund mit der Bitte um Schutz gegen die räuberischen Überfälle jener Ordensritter wendet[46]); aus diesem Dokument

[39]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 2.
[40]) „Przegl. Filoz." XIV, 2.
[41]) „Przegl. Filoz." XIV, 2.
[42]) „Przegl. Filoz." XIII, 4.
[43]) Sprawozd. z posiedz. Akad. Umiej. w Krakowie, 1910, 3.
[44]) „Eos." XVI, 2.
[45]) Sprawozd. z posiedz. Akad. Umiej. w Krakowie, XVI, 2.
[46]) „Lamus" 1910, auch Separatabdruck.

eht zur Genüge hervor, daß Copernicus Pole war, doch sollen andere Autographen noch überzeugender sein. Auf die Anregung von Prof. L. Birkenneyer, welcher diese Papiere in den schwedischen Bibliotheken von Stockholm und Upsala gefunden hat, wohin sie auf Geheiß von Gustav Adolph mit vielen anderen Bibliotheksbeständen als geschätzte Kriegsbeute wanderten, hat die Akademie der Wissenschaften in Krakau eine Kommission ins Leben erufen, welche alljährlich die Ferienmonate an jenen Orten bis zur Erschöpfung der Quellen zubringen soll; die Expedition ist bereits unternommen worden. Es sei gleich hier erwähnt, daß die genannte Akademie mit der Konstituierung einer Kommission beschäftigt ist, deren Aufgabe s sein soll, überhaupt alle polnischen ungedruckten und auch seltenen, vielfach noch sporadisch auftauchenden philosophischen alten Schriften zu veröffentlichen. Die fast unbekannte „Sozialphilosophie von Staszic" (18. Jahrh.) st von Prof. M. Straszewski dargestellt und gewürdigt worden[47]. Prof. T. Sinko hat sich mit einem unbekannten „Anti-Lukrez", nämlich J. Wilzek (18. Jahrh.) beschäftigt[48]. W. Lutoslawski hat über manches Unbekannte aus ungedruckt gebliebenen Schriften von Cieszkowski berichtet[49]. . Majka hat Cieszkowskis Hauptwerk durchgearbeitet, um die Verwandtschaft zwischen dessen historiosophischer Anschauung mit den Entwicklungsideen von Lessing, Schiller und besonders Goethe nachzuweisen. Die Abhandlung von M. Sobeski analysiert die 1838 deutsch erschienenen Prolegomena zur Historiosophie" von Cieszkowski, welche 1908 im Neudruck nd zugleich in polnischer Übersetzung erschienen sind, um einen bedeutenden Fortschritt über Hegel hinaus festzustellen; es wird hier auf ie Möglichkeit des Einflusses dieser Schrift auf Lassalle hingewiesen.[50] . Zielenczyk beschäftigte sich mit der „Historiosophie von Trenowski"[51]. Prof. A. Wrzosek gab eine zweibändige Monographie über Jedrzej Sniadecki" heraus, der 1799 als Kantianer auftrat, später zum egner Kants wurde; es wird hier der Einfluß Rousseaus auf den großen enker hervorgehoben und wiederum der Einfluß dessen Physiologie auf ie deutschen Forscher, insbesondere Johannes Müller nachgewiesen[52]. . Rawita Gawronski hat „Towianski und Ram" quellenmäßig behandelt und deren einige Originalhandschriften zum Abdruck gebracht[53]. . Berezynski hat „die Philosophie von C. Norwid" zur Darstellung gebracht[54]. T. Grabowski besprach „die Philosophie von Slowacki"[55]. uch hat er „die philosophischen Anschauungen von Mickiewicz" bearbeitet, dem er Rousseaus Einfluß betonte und die Philosophie dieses Dichters als

[47]) „Przewodnik naukowyi literacki", 1911, 4.
[48]) Wyd. Akad. Umiej. w Krakowie, 1911.
[49]) „Ruch filoz." 1911, Nr. 5.
[50]) „Bibljoteka Warszawska" 1910, auch Separatabdruck.
[51]) „Bibljoteka Warszawska" 1910, 1.
[52]) Wyd. Akad. Umiej. w Krakowie, 1910.
[53]) „Pam. literacki", IX, 3—4.
[54]) „Sfinks", 1911, 2—3, auch Separatabdruck.
[55]) Wyd. Tow. Filoz. w Krakowie, 1910.

visionäre Ethik bezeichnete, welche Geniekult und den Glauben an die Unfehlbarkeit des Gefühls zu ihren Hauptmomenten hat[56]). J. Gwalbert Pawlikowski hat ein großes Werk speziell „der Mystik von Slowacki" gewidmet; als Einleitung dient ausführliches Eingehen auf die Mystik im weiten Umkreise. Der Biologe Prof. J. Nusbaum-Hilarowicz untersuchte „den Evolutionsgedanken bei Slowacki" und fand, daß dieser Dichter die moderne psycho-lamarckistische Idee antizipiert hat und mehr als Herder und Goethe von dem Gedanken durchdrungen war[57]). A. Baumfeld hat sich mit „dem polnischen messianistischen Gedanken beschäftigt", welcher seinerzeit Epoche machte. Prof. F. Gabryl entriß der Vergessenheit „Holowinski", welcher Glauben und Wissen eigenartig zu versöhnen strebte[58]). Wie bereits oben unter 1 erwähnt, hat die Philosophische Gesellschaft in Krakau eine Reihe von öffentlichen Vorträgen veranstaltet, deren jeder einem der größten polnischen Philosophen gewidmet war. Einleitend war den schon unter 1 erwähnte Vortrag von S. Garfein-Garski. Prof. M. Straszewski brachte da Hoene-Wronski zur Darstellung, den wie Humboldt und Goethe vielseitigen Denker, den genialen Mathematiker, den Kantianer, welcher Fichte am nächsten stand, Spencerschen Evolutionismus antizipierte und einige Ideen der modernen Naturphilosophie (z. B. die dynamische Auffassung der Materie als Gleichgewicht der Kräfte) bereits ausbildete[59]). Von Prof. M. Straszewski ist auch Goluchowski, der Jünger von Schelling, dargestellt worden, welcher der Philosophie eine schöpferische Rolle in der Kultur zuschrieb und wie Schopenhauer eine Tragik im Wesen der Dinge erblickte[60]). Die philosophischen Anschauungen von Mickiewicz sind auch von Prof. M. Straszewski in den vielen Phasen ihrer Entwicklung verfolgt worden[61]). Schließlich hat noch derselbe die philosophischen Anschauungen des andern großen Dichters Krasinski behandelt und ihn als Historiosophen und evolutionistischen Metaphysiker dargestellt[62]). Ferner hat J. Halpern Jan Sniadecki geschildert, den Philosophen der Aufklärung, welcher in stetiger Entwicklung einen Standpunkt erstrebte, welchen wir als Synthese von Empiriokritizismus und Pragmatismus bezeichnen können[63]). Prof. M. Zdziechowski sprach über Towianski, den Großmeister des polnischen Messianismus[64]). A. Zóltowski hat „Cieszkowskis Philosophie" zum Gegenstand genommen und diese als Versöhnung von Glauben und Wissen über Fichte und Hegel hinaus zur Philosophie der Tat dargestellt[65]). W. Horodyski hat klaffende Widersprüche bei Trentowski sowie wider-

[56]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 6.
[57]) „Przegl. Filoz.", XIII, 3.
[58]) „Ateneum Kaplanskie", 1911, 6.
[59]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[60]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[61]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[62]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
[63]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[64]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.
[65]) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 3.

prechende Urteile über ihn zusammengestellt, und zu erweisen gesucht, daß er er größte polnische Messianist war[66]). W. Gielecki hat Libelt als den edeutendsten polnischen Ästhetiker, der bereits modernste Probleme auftellte, geschildert[67]). K. Lubecki hat Kremer als durch die romantische Poesie und Chopin beeinflußten Ästhetiker geschildert, welcher den Aufchwung der historischen Malerei und Plastik in Polen vorbereitete[68]). K. Lu-ecki hat auch Królikowskis reiche Persönlichkeit geschildert, welche nannigfaltige große Anfänge unverbunden in sich trug[69]). Prof. F. Gabryl at die religiöse Philosophie in Polen im 19. Jahrhundert zur Darstellung ebracht[70]). Alle diese Vorträge sollen zusammen herausgegeben werden. Es mag noch erwähnt werden, daß Prof. M. Straszewski unter dem Titel „Im Streben nach Synthese" eine Sammlung seiner wichtigsten, im Laufe on 30 Jahren veröffentlichten Abhandlungen herausgegeben hat; darunter efindet sich die auch deutsch 1900 erschienene Arbeit: „Ideen zur Philoophie der Geschichte der Philosophie".

10. Sammelarbeiten. In der „Großen illustrierten Enzyklopädie", welche an Umfang zu den allergrößten Unternehmungen dieser Art ehört, sind mehrere philosophische Artikel unter M erschienen. Im Juli 911 fand in Krakau der XI. Kongreß der polnischen Ärzte und Naturforscher tatt, bei welchem auch eine philosophische Sektion organisiert wurde, deren ierher bezügliche Arbeiten oben erwähnt worden sind. Angesichts der enügend gesteigerten philosophischen Tätigkeit in Polen (obwohl von äußerst nspruchsvoller Seite einige Bedenken gegen deren Qualität und Reife geußert worden sind) und auch um der lästigen auch einigermaßen einseitig estimmenden Abhängigkeit von den Naturforschern zu entgehen, ist auf Antrag von Prof. M. Straszewski in jener Sektion beschlossen worden, nunnehr selbständige Kongresse für Philosophie zu veranstalten, und zwar alle Jahre und immer ein Jahr vor den internationalen Kongressen, um für ieselben zweckmäßige Vorbereitungen treffen zu können.

11. Rezensionen. Es sei hier noch auf die ausführlicheren Spezialbesprechungen von Werken fremdländischer Autoren hingewiesen. A. Kastils Arbeit über Descartes, H. Pichlers Arbeit über Chr. Wolffs Ontologie und F. A. Schmids Arbeit über Jacobi sind in „Przegl. Filoz." XIV, 1 besprochen worden. X. Hartmanns „Des Proclus Diadochen", owie A. Ruges „Philosophie der Gegenwart" sind in „Przegl. Filoz." XIV, rezensiert worden, das letztere Werk auch im „Ruch filozoficzny" 1911, 3. P. Volkmanns „Die materialistische Epoche" ist in „Przegl. Filoz." XIV, kritisiert worden. J. Günthers „Geschichte der Naturwissenschaften", Schillers „Plato or Protagoras" und dessen übersetztes Werk „Etudes sur humanisme" haben in „Przegl. Filoz." XIII, 3 Besprechung gefunden.

66) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
67) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
68) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
69) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.
70) „Ruch filoz.", 1911, Nr. 4.

W. James „A pluralistic universe“ ist in „Ruch filozofierny“ 1911 Nr. 1 und J. Moors Arbeit „über den Verfasser der Schrift περὶ κόσμου“ in derselben Zeitschrift Nr. 7 besprochen worden.

12. Persönliches. Drei Verluste haben wir durch den Tod zu verzeichnen. Gestorben ist K. Kaszewski, welcher eine Reihe philosophiegeschichtlicher Aufsätze veröffentlichte. Schmerzlich berührte uns der Tod des philosophierenden Mathematikers W. Gosiewski, welcher unter anderem an einer Wahrscheinlichkeitstheorie arbeitete. Schließlich haben wir den noch jungen, genial veranlagten, ungemein fruchtbaren und vielseitigen S. Brzozowski verloren. Die ordentlichen öffentlichen Professoren der Philosophie in Krakau M. Straszewski und J. Pawlicki sind vorschriftsmäßig, erster nach 30jähriger Lehrtätigkeit, zweiter im 71. Lebensjahre in den Ruhestand getreten. An ihre Stelle sind als ordentlicher Professor W. Rubczynski und als Titularprofessoren W. Heinrich und T. Garbowski getreten.

XVII.

Einige wichtigere Erscheinungen
er deutschen Literatur über die Sokratische, Plato-
ische und Aristotelische Philosophie 1905—1908.

Von

H. Gomperz.

(Fortsetzung.)

Walter Kinkel, a. o. Professor der Philosophie an der Universität ießen, Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philoophie. Zweiter Teil: Von Sokrates bis Plato. Verlag von Alfred Töpelıann (vormals J. Ricker). Gießen 1908. 133 S. und *33 S. Anmerkungen.

In dem Streite zweier Grundbedürfnisse der menschlichen Natur, des edürfnisses, die eigene Meinung zur Geltung zu bringen, und des Bedürfisses, sich an bewährte Autoritäten anzulehnen, ist es seit jeher eines er beliebtesten Kompromisse, auf dem Wege der Exegese erst die igene Meinung in die Autoritäten hineinzuinterpretieren und sie dann, als ie Meinung der Autoritäten, den Zeitgenossen entgegenzuhalten. So haben ich zu allen Zeiten die Theologen gegen die heiligen Schriften verhalten, haben Kyniker und Stoiker Homer ausgedeutet, so hat Fichte die Kritik er reinen Vernunft „nach dem Geiste“ statt „nach den Buchstaben“ auselegt. Und so behandeln auch Cohen, Natorp und ihre Schüler die Schriften latons. Es liegt mir ganz fern, zu leugnen, daß ein solches Verfahren gelegentch sowohl für die Entwicklung neuer Gedanken wie auch für das Verständnis alter Autoren fruchtbar werden kann. Gedankliche Regungen, die onst von der Überlieferung erstickt würden, können sich zuweilen unter em Schutze eines großen Namens der Vergangenheit freier entfalten, und ewisse Seiten alter Gedankengänge werden oft erst durch das kongeniale erständnis neuerer Erklärer ins rechte Licht gesetzt. Trotzdem bleibt ein olches Verfahren, wenn ihm kritische Hemmungen nicht entgegenwirken, n höchsten Grade unhistorisch, und deshalb ist es die undankbare Pflicht es Historikers, immer wieder darauf hinzuweisen, daß eine solche Geschichtsarstellung eine unzulässige Vergewaltigung des historischen Stoffes bedeutet. us diesem Grunde habe ich im XVIII. Bande dieser Zeitschrift Natorps uch über „Platos Ideenlehre“ einer eingehenden Kritik unterzogen und die

Gewaltsamkeit seiner Platon-Erklärung nachgewiesen. Wenn der Verfasser des vorliegenden Werkes (S. *17) diese Kritik eine „gehässige“ nennt, und auf Grund derselben die Frage aufwirft, was größer sei, mein „Selbstbewußtsein“ oder meine „Verständnislosigkeit der Natorpschen Lehren“ (so nämlich drückt er sich in einem etwas fragwürdigen Deutsch aus), so lassen mich solche unsachliche Bemerkungen vollkommen kühl: das Selbstbewußtsein, das dazu gehört, den Mut meiner eigenen Meinung zu haben, hoffe ich mir zu bewahren, über mein Verständnis der Natorpschen, vor allem aber der Platonischen Lehren könnte ein schiedsrichterliches Urteil nur einem Forscher zustehen, der in dem Streite nicht selbst Partei wäre, und wenn ich Platon gegen eine Erklärungsweise zu verteidigen suche, die mir seine Gedanken zu entstellen und zu vergewaltigen scheint, so geschieht es aus Liebe zu Platon und nicht aus „Haß“ gegen seinen Ausleger, dessen Arbeiten ich in mancher Beziehung schätze, dessen philosophischem Standpunkt ich mich nicht so besonders fern weiß, und dem ich auch nichts anderes vorgeworfen habe, als daß er seine eigenen Ansichten unhistorisch in Platon hineininterpretiert. Auch dem Verfasser des hier anzuzeigenden Buches, der sich durchaus als N.s Schüler bekennt, habe ich im wesentlichen nur denselben Vorwurf zu machen, und muß diesen Vorwurf hier in aller Kürze begründen, wobei mich wieder nur das leidenschaftslose Interesse an der Sache, und keinerlei „Gehässigkeit“ leitet.

Einige allgemeinere Bemerkungen muß ich vorausschicken. K.s Geschichte der Philosophie ist reine Doxographie. Alles Biographische ist prinzipiell ausgeschlossen. Gerade bei der Darstellung des Sokrates macht sich dies natürlich etwas eigentümlich. Ein Sokrates, der nicht angeklagt, nicht verurteilt, nicht getötet wird, ist nicht ganz, was wir uns bei diesem Namen vorzustellen pflegen. Doch lag diese Konsequenz im Plane des Verfassers, und er konnte sie schwer vermeiden. Immerhin war es ihm so leichter, der Vertiefung in die lebendige Persönlichkeit auszuweichen, und ihr einige tote und vage Formeln unterzuschieben. Bei der Erörterung ethischer Fragen liegt es dem Verfasser nahe, einen homiletischen Ton anzuschlagen (z. B. S. 43: „Nichts ist schädlicher, nichts des Menschen unwürdiger als mechanische Arbeit, an der die Seele keinen Anteil hat. Wo aber das Herz in der Arbeit lebt, da wächst das Gemüt, und vor der vertrauenden Hingabe an die Menschheit schwinden die Übel des Lebens kraftlos wie Schatten dahin“), von dem manche Leser bezweifeln werden, ob er in einer wissenschaftlichen Darstellung am Platze ist, und der gerade durch seinen Kontrast gegen die Sokratisch-Platonische Schlichtheit doppelt befremdet. Die ganze Darstellung des Sokrates ist durch diese Tendenz wie in einen weichen, die Umrisse verwischenden Nebel getaucht, aus dem nur wenige Punkte greifbar heraussehen. K. legt großes Gewicht darauf, darzutun, die sogenannte Sokratische Induktion sei in Wahrheit ein deduktives Verfahren gewesen. Er sucht das zu beweisen, indem er zeigt, daß Sokrates seine Definitionen durch „Einteilung gegebener Begriffe nach Gattungen und Arten“ gewann, ein Verfahren, das nicht als ein induktives — im Gegensatz zu einem deduktiven — bezeichnet werden könne. Es sei eben „alle wissenschaftliche Forschung auf den Weg der Deduktion angewiesen. Und die Induktion ist nur eine besondere Form der Deduktion“

Ich gebe dem Verfasser vollkommen recht in seiner prinzipiellen Auffassung der Induktion, und auch darin, daß die von ihm herangezogenen Definitionsversuche des Sokrates ihren logischen Bestandteilen nach aprioristisch sind. Ich glaube nur nicht, daß dies die „induktiven Reden" sind, die Aristoteles dem Sokrates zuschreibt. Dies werden vielmehr jene so häufigen Erörterungen sein, wo Sokrates etwa daraus, daß der freiwillig falsch Rechnende ein besserer Rechner ist als der unfreiwillig falsch Rechnende, der freiwillig langsam Laufende ein besserer Läufer als der unfreiwillig langsam Laufende usw., schließt, auch der freiwillig Ungerechte sei gerechter als der unfreiwillig Ungerechte, oder daraus, daß nicht die Wahl der Mitbürger, sondern das Fachwissen einen Mann zum tüchtigen Steuermann, Reiter, Schuster usw. macht, ableitet, auch der tüchtige Feldherr oder Staatsmann sei dies durch seine Einsicht, und nicht durch die Wahl der Volksversammlung[1]). Diese bloßen Analogieschlüsse nun sind gewiß nicht aprioristisch, und — das gebe ich ohne weiteres zu — ebendeshalb auch nicht wissenschaftlich berechtigt, sie haben logisch lediglich den Wert heuristischer Hilfen, aber — sie sind echt Sokratisch, und der Historiker muß sich eben damit abfinden, daß die Sokratische Induktion kein logisch wertvolles Verfahren ist.

Ähnlich steht es mit dem Sokratischen „Intellektualismus". K. behauptet, es sei ein ungerechter Vorwurf des Aristoteles, Sokrates habe die irrationalen Seiten der menschlichen Natur vernachlässigt. Er wendet die Sache so, als habe Sokrates nur als Norm aufgestellt, die Erkenntnis solle den Sieg über den Affekt behaupten. Der Rationalismus „bestreitet nur mit Sokrates, daß die Lust und die Leidenschaft das Herrschende in der Seele sein darf" (S. 53, „darf" von mir gesperrt). Er behauptet, „daß sittliches Handeln aus der Klarheit des sittlichen Bewußtseins entspringen müsse" (S. 20, „müsse" von mir gesperrt). Und er knüpft daran eine der für ihn so charakteristischen Paränesen: „Wer das bestreitet, der gibt in Wahrheit die Einheit des sittlichen Bewußtseins preis, der raubt dem Menschen sein sittliches Selbst. Wer sein Ich verkauft an Furcht und Hoffnung des Augenblicks, wer sich selbst jederzeit wiederzufinden gedenkt in den Lüsten und Leidenschaften seines wechselvollen Schicksals, wird selbst in den Strudel des ewigen Werdens und Vergehens hineingerissen, vor dem uns nur die Kontinuität des sittlichen Strebens, welches in der praktischen Erkenntnis wurzelt, retten kann". . . . . Aber — darum handelt es sich doch gar nicht. Denn die Lehre des Sokrates gibt K. selbst auf derselben Seite (S. 20) ganz richtig so an: „Sokrates ist überzeugt, daß, wenn jemand das Gute und Böse erkennt, er von nichts bestimmt werden könne („könne" von mir gesperrt), anders zu handeln, als es die Erkenntnis fordert, sondern daß der Mensch in der sittlichen Einsicht hinreichende Hilfe jederzeit finde". Also: wenn wir ein Handeln, bei dem der Affekt über die Einsicht die Oberhand gewinnt, ein unsittliches nennen

---

[1]) Gerade ein derartiges Beispiel führt — gewiß nicht zufällig — Aristoteles selbst Top. I, 12, p. 105 a 14 als Typus einer jeden Induktion an, ohne sich freilich über den logisch entscheidenden Punkt, die Vollständigkeit der Induktion, näher auszusprechen.

wollen, dann leugnet Sokrates, daß es ein in diesem Sinne unsittliches Handeln überhaupt gebe, und auf diese Behauptung bezieht sich der Vorwurf des Aristoteles, er habe die irrationalen Faktoren der Seele vernachlässigt. K. rettet ihn vor diesem Vorwurfe, indem er jene Lehre zu der andern abschwächt, ein solches Handeln sei unsittlich, — und damit ist zwar der Vorwurf abgewehrt, aber zugleich auch die originale Lehre des Philosophen entstellt. Man wird sich danach nicht wundern dürfen, wenn von K. auch Platon — durch Preisgabe des Platonismus gerettet wird.

Den erkenntnistheoretischen Grundsätzen des Verfassers kann ich zum guten Teile zustimmen. Sie scheinen mir sogar etwas gemäßigter als die seines Lehrers Natorp. Wenn er z. B. sagt, es werde „die sinnliche Empfindung als das Unbestimmte enthüllt, welches der Bestimmung durch den Begriff und das Denken erst bedarf", so ist das — im Gegensatze zu manchen Äußerungen Natorps — echt Kantisch, und ich habe dagegen nicht das geringste zu erinnern. Auch seine Ausführungen über die Abhängigkeit der Wissenschaft von Hypothesen, für die es keine unmittelbare Evidenz gibt, und die sich nur im Fortgange der Forschung bewähren können, soweit sie sich aber nicht bewähren, modifiziert werden müssen, scheinen mir im wesentlichen zutreffend zu sein (S. 79 f.).

Wenn er aber die Hypothese in diesem Sinne mit der Platonischen Idee gleichsetzt, so heißt das m. E. die Platonische Philosophie in ihrem Kern aufheben und ihr eine andere, sei es auch bessere, Philosophie substituieren. Man höre: „Der Idee kommt kein absolutes Sein zu. Der Geist des Menschen glaubt jetzt nicht mehr, das Unbedingte mit endlichen Begriffen auszudrücken zu können. Alle Begriffe werden, wie sie aus der wissenschaftlichen Arbeit geboren sind, im Fortschritt der Kultur und der Wissenschaft gereinigt, verbessert und umgestaltet" (S. 79). Glaubt K. im Ernste, daß Platon die Ideen für umbildungsfähig gehalten hat? Hat er sie nicht hundertmal unveränderlich genannt? Sagt nicht K. selbst auf S. 108: „Das Gute an sich, das Schöne an sich, d. h. die Ideen des Guten und Schönen verharren unveränderlich und in unzerstörbarer Identität"? Und heißt das nicht die Ideenlehr „retten", indem man ihr die Knochen zerbricht? Schon die Überschrift dieses Abschnittes „Die Idee als Hypothesis" enthält eben einen Verstoß gegen die geschichtliche Treue in sich. Allerdings: Platon hat im Phaidon eine Theorie der Hypothesis entwickelt (hierzu und zum folgenden vgl. meine Kritik des Natorpschen Werkes, Bd. XVIII, S. 457 f. dieser Zeitschrift), freilich zunächst nur in dem Sinne, daß er unter der Hypothesis einer Beweisführung die jedesmal vom Gegner zugestandene Voraussetzung versteht. Und Sokrates läßt sich hier von Simmias und Kebes als Hypothesis einräumen, daß es Ideen gebe. Platon hat aber auch, worauf viel mehr Gewicht zu legen ist, im Parmenides von dem Prinzip der Hypothesis praktische Anwendung gemacht. Er hat endlich im Staate die Erkenntnis der höheren Begriffe als Hypothesis (Voraussetzung) für die Erkenntnis der niedrigeren Begriffe bezeichnet. Aber offenbar hat Hypothesis hier eine ganz andere Bedeutung als dort. Im Phaidon und im Parmenides bezeichnet der Ausdruck eine Annahme, die versuchsweise zugrundegelegt und durch Verfolgung in

ihre Konsequenzen auf ihre Brauchbarkeit geprüft wird. Hier zielt er also wirklich auf ein hypothetisches Verfahren im modernen Sinne. Im Staate dagegen bedeutet Hypothesis einen wohldefinierten Begriff, der Grundlage für eine Deduktion zu werden vermag, sie bezeichnet hier den Ausgangspunkt eines im Aristotelischen Sinne apodeiktischen, also in Wahrheit dogmatischen Verfahrens. Daß Platon ein solch doppeltes Verfahren kennt, läßt sich doch ohne gewaltsame Interpretationen gar nicht bezweifeln, denn es liegt ja im größten Maßstabe vor unsern Augen. Im Parmenides z. B. verfährt Platon wirklich hypothetisch: er prüft Annahmen. Im Phaidon dagegen verfährt er ebenso unzweifelhaft dogmatisch: er beweist Konklusionen. Nur daß für diese Beweisführungen das Sein der Ideen ein zulässiger Ausgangspunkt ist, heißt ihm hier eine Hypothesis, d. h. eine zugestandene Voraussetzung. Inhalt dieser Voraussetzung aber ist nicht etwa wieder das Dasein von Hypothesen, — was hätte das auch für einen Sinn? —, sondern das Sein der Ideen. Folglich ist, wie überall ,so auch hier, nicht die Idee Hypothesis, sondern das Sein der Ideen ist Inhalt einer Hypothesis, dieser Hypotheseninhalt aber hat als solcher mit Hypothesen gar nichts zu tun, sondern ist ein metaphysischer Satz. Mit anderen Worten: will man das hypothetische Moment der Platonischen Lehre noch so sehr urgieren, so kann man doch nur sagen: die Ideenlehre hat für Platon hypothetische Geltung. Darin liegt aber mit nichten, daß die Ideenlehre eine Lehre v o n Hypothesen wäre, sondern sie ist eben die Lehre von den Ideen, — geradeso wie die Atomtheorie deswegen, weil sie Hypothese ist, noch nicht eine Theorie von Hypothesen ist, sondern vielmehr eine Theorie von den Atomen. Die Ideen selbst aber sind, ihr Sein einmal vorausgesetzt, wie gerade der Phaidon unwidersprechlich beweist, Ausgangspunkte eines apodeiktisch-dogmatischen Verfahrens, nämlich der Dialektik. Die Dialektik ist demnach für Platon allezeit das geblieben, was sie von Anfang an war: die zum System erhobene Kunst der Gesprächsführung. Sowie diese, damit das Gespräch überhaupt in Gang komme, eines vom Gegner zugestandenen Ausgangspunktes bedarf, wenn sie einen solchen aber einmal gewonnen hat, dem Gegner bestimmte Ergebnisse als notwendige Folgerungen aus der von ihm zugestandenen Voraussetzung dogmatisch demonstrieren will, so bedarf zwar auch die Dialektik, um überhaupt etwas beweisen zu können, gewisser Voraussetzungen, die selbst nicht wieder eines Beweises bedürftig sind, hat sie sich aber einmal solcher Ausganspunkte versichert, die sie als absolute Wahrheiten glaubt voraussetzen zu können, so sucht sie von ihnen aus die Folgerungen aus jenen Voraussetzungen dogmatisch zu demonstrieren. So richtig es demnach ist, daß Platon sich des hypothetischen Charakters seiner Metaphysik bewußt war, sofern sie letztlich auf Voraussetzungen ruht, die selbst nicht wieder bebewiesen werden können, von denen vielmehr angenommen wird, daß sie dem Geiste, der für sie reif ist, unmittelbar einleuchten, so sicher ist es doch anderseits, daß diese Metaphysik ihrem Inhalte nach nicht wieder eine Lehre von Hypothesen ist, sondern vielmehr ein System von Wahrheiten, die sich aus jenen als absolut wahr vorausgesetzten Grundannahmen mit logischer Notwendigkeit ableiten lassen. Jenes Bewußtsein mag man ein kritisches

nennen, diese Metaphysik bleibt nichtsdestoweniger eine dogmatische. Die Ideen aber sind höchstens Objekt jener kritischen Besinnung (ihr Sein muß vorausgesetzt werden), ihrem Inhalt nach sind sie Bestandstücke dieses dogmatischen Systems (sie sind ihrem Wesen nach nicht Hypothesen, sondern Realitäten). Will man dies leugnen, so gelangt man notwendig mit dem Verfasser dazu, alle dogmatischen Beweisführungen Platons, und zwar gleichmäßig ihre Ausgangs- wie ihre Zielpunkte, für „nicht ernst gemeint" zu erklären.

Die Lehre von der Wiedererinnerung (Anamnesis) stellt die Seele den Ideen als etwas äußeres gegenüber: sie soll die grundlegenden Begriffe vor der Geburt von den Ideen empfangen haben. Statt nun ruhig einzugestehen, daß in dieser Lehre allerdings die Unabhängigkeit der Verstandesbegriffe von der sinnlichen Erfahrung, also das Grundprinzip des Apriorismus, zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Denkens zutage tritt, aber noch verhüllt von einer dogmatischen Konsturktion, nämlich von einem transzendenten Sensualismus (s. meine Weltanschauungslehre I, S. 263 ff.), soll dieses ganze Lehrstück lediglich „ein Bild" sein und „nichts anderes" bedeuten als „die Erzeugung der Erkenntnis aus der Seele selbst" (S. 71). Wäre nun die Wiedererinnerung nur ein Bild, so könnte unmöglich aus ihr auf die Präexistenz der Seele vor der Geburt, und aus dieser wiederum auf ihre Unsterblichkeit geschlossen werden, wie doch im Phaidon unzweideutig geschieht. Folglich soll es Platon auch mit diesem Beweise „nicht allzu bitterer Ernst" gewesen sein (S. 107), ja alle Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon dürfen nicht „wörtlich "genommen werden, man müßte sonst „doch von Platons logischen Fähigkeiten recht gering denken" (S. 109). Was er wirklich sagen wollte, sei nur dies gewesen: „Wenn die Seele zu der Betrachtung des ewigen, reinen wandellosen Seins kehrt (?), findet sie Ruhe und Frieden vor dem Irrsal des Lebens und nimmt so in der Erkenntnis des Wahren und Guten an deren Unsterblichkeit teil". Der Verfasser hat nur zu erklären unterlassen, welchen Sinn es haben soll, nicht ernst gemeinte Beweise vorzubringen. Daß man Erzählungen, Mythen bildlich, zur Verdeutlichung und Veranschaulichung eines Gedankenganges verwenden kann, wissen wir. Aber eine bildliche, mythische Verwendung von Demonstrationen halte ich für einen Ungedanken, für den auch K. schwerlich viele Gläubige finden wird.

Die Methode ist immer dieselbe: ein antiker Denker sagt etwas, was seinem modernen Erklärer offenkundig unrichtig scheint; f o l g l i c h muß der Philosoph damit etwas anderes, richtigeres gemeint haben, was er nicht sagt. Bedeutet ein solches Verfahren nicht die absolute Subjektivierung der Geschichtswissenschaft und hebt die Möglichkeit jeder objektiven, allgemeingültigen Erklärung philosophischer Texte auf? Warum soll denn das Prinzip der Hypothesis nicht auch für historische Fragen Geltung haben? Daß Platon „Idealist" im Natorpschen Sinne gewesen sei, dies mag an sich eine diskutable Hypothese sein. Zeigt sich jedoch bei der Verfolgung derselben in ihre Konsequenzen, daß er dann an den wichtigsten Stellen seiner Schriften etwas ganz anderes gemeint haben müßte, als was er sagt, und sogar streng

theoretische Beweise nur in einem bildlichen Sinne vorgebracht haben könnte, so erweist sich eben jene Hypothese als unhaltbar und muß umgebildet werden zu der Annahme: Platon zeigt mit dem Natorpschen Idealismus Berührungspunkte, weicht aber doch in wichtigen Stücken von ihm ab. Nur demjenigen, der Platon ein gewisses Quantum Irrtum zutraut, wird seine Rede wieder wie die eines vernünftigen Menschen klingen, der das sagt, was er meint. K. kann Platon Irrtumsfreiheit nur dadurch zuerkennen, daß er ihm die Fähigkeit abspricht, seine Gedanken verständlich auszudrücken.

H. Gomperz, Isokrates und die Sokratik. Wiener Studien, 1905, Band 27, und 1906, Band 28. 87 S.

Benno de Hagen, Num simultas intercesserit Isocrati cum Platone. Jenaer Inauguraldissertation 1906. Jenae, Typis G. Nevenhahni. 76 S.

Hans Raeder, Alkidamas und Platon als Gegner des Isokrates. Rheinisches Museum N. F., Band 63 (1908). S. 495—511.

In der erstgenannten Abhandlung habe ich die Reden des Isokrates auf sachliche und persönliche Beziehungen zur Sokratik und den Sokratikern hin einer eingehenden Prüfung unterzogen. Meine wesentlichsten Ergebnisse sind folgende. „Die ältesten Reden bis 390 zeigen auch nicht den leisesten Einfluß der Sokratik, dagegen enthalten sie einige höchst unsokratische Äußerungen. Um 388 erwähnt Isokrates die Sokratiker zum ersten Male in der Sophistenrede, und zwar tritt er ihnen hier in ausgesprochener Gegnerschaft gegenüber. Dieselbe verschärft sich noch — einige Jahre später — in der Helena, doch ist hier bereits eine Antisthenische Vorlage gelegentlich benutzt. Im Panegyrikos (380) scheinen die Entlehnungen etwas häufiger, wenngleich noch nicht bedeutend; die Polemik ist bereits verstummt. Dagegen stehen die zwischen 380 und 360 verfaßten Kyprischen Reden vollständig unter sokratischem Einfluß. Namentlich die früheren, die Rede *Πρὸς Νικοκλέα,* die Schulrede *Πρὸς Δημόνικον* sowie das Enkomion auf Euagoras, sind nach kynischen Mustern verfaßt, während der *Νικοκλῆς* sich stärker an Platon anzulehnen scheint. Diese Anlehnung ist noch unzweideutiger im Busiris (um 370), der seinen ganzen Gedankengehalt der Platonischen Politeia entnimmt und deren Verfasser als den berühmtesten Philosophen feiert. Der sokratische Einfluß beherrscht auch die Briefe der folgenden Jahre, sowie den Archidamos und macht sich namentlich in der Friedensrede (355) und im Areiopagitikos (354) überaus stark bemerklich. Auch die Rede *Περὶ ἀντιδόσεως* (353) ist noch voll von Sokratismen, doch beginnt hier eine heftige persönliche Polemik gegen Aristoteles, die zur Folge hat, daß der Redner auch der Akademie überhaupt kühler gegenüber steht und nach 30 jähriger Pause zum ersten Male wieder polemische Akzente gegen die Sokratik anschlägt. Diese zwiespältige Haltung bewahrt er nun bis ans Ende: auch der Philippos (346) und der Panathenaikos (342—339) operieren noch reichlich mit sokratischen Gemeinplätzen, doch daneben setzt sich die Polemik gegen Aristoteles in dem Briefe an Alexander (341) und noch heftiger im Panathenaikos fort, und die letztgenannte Rede enthält auch sachlich auffallend viel unsokratische Gedanken.“ Hieraus schließe ich dann weiter; Zwischen Isokrates und Sokrates

haben keine näheren Beziehungen bestanden. Ebensowenig ist die von manchen antiken Zeugen behauptete Jugendfreundschaft zwischen Isokrates und Platon historisch. Vielmehr sind zwischen beiden bis gegen 380 nur unfreundliche Beziehungen erweislich. Da hingegen in der Zeit zwischen 380 und 360 der Redner dem Philosophen sachlich und auch persönlich weit mehr entgegenkommt als früher, und auch als später, so ist es am natürlichsten, das Lob des Isokrates am Ende des Platonischen Phaidros in dieselbe Zeit zu setzen, was mit zahlreichen anderen Gründen für die Spätdatierung des Phaidros im Ergebnis zusammentrifft. Ich versuche die Zeit der Abfassung dieses Gespräches näher auf die Jahre 376—368, vielleicht noch genauer um 371, anzusetzen. Als das Motiv der Annäherung beider Schulhäupter in dieser Epoche erscheint mir der vermutliche Abschluß einer Art von Vereinbarung, dahingehend, daß Isokrates seinen Schülern Platon — und nicht etwa Antisthenes — als Lehrer der Philosophie, Platon den seinigen Isokrates — und nicht etwa Alkidamas — als Lehrer der Redekunst empfehlen möge. Hierfür spricht nicht nur der Inhalt des Phaidros selbst, der, als eine Schrift über Rhetorik, unmöglich als Programm einer philosophischen Schule, wie die Akademie es war, begriffen werden kann, sondern vor allem auch die Tatsache, daß mehrere Männer der jüngeren Generation, wie Hypereides, Lykurgos und Theodektes Schüler sowohl des Platon als auch des Isokrates gewesen sind. Die im hohen Alter des Isokrates zunehmende Bitterkeit gegen die Akademie läßt sich dann daraus erklären, daß die Eröffnung einer eigenen rhetorischen Schule durch Aristoteles ihm — vielleicht mit Recht — als ein Bruch jener Vereinbarung erschien. Bei alledem bin ich aber weit von der Annahme entfernt, Isokrates habe jemals innerlich der Sokratik nahe gestanden. Ich glaube nur, daß der charakterlose Schönredner es eine Zeit lang vorteilhaft fand, wie über andere aktuelle Stoffe, so auch über die sokratischen Gemeinplätze zu deklamieren.

Aus v. Hagens Dissertation hebe ich vor allem den mir wertvollen Nachweis hervor, daß außer Hypereides, Lykurgos und Theodektes auch Isokrates von Apollonia ,Philiskos und Klearchos sich als gemeinsame Schüler des Platon und des Isokrates nachweisen lassen. Wenn er im übrigen die Titelfrage, ob zwischen Platon und Isokrates eine Gegnerschaft bestanden habe, glattweg verneint, so glaube ich die Unhaltbarkeit dieser Position, sofern sie noch eines Beweises bedurfte, in der ausgezogenen Abhandlung neuerlich dargetan zu haben. Überhaupt läßt sich seine etwas naive Anschauung dieser Dinge am besten durch folgende, von ihm billigend angeführte Sätze des Humanisten Hieronymus Wolf charakterisieren: ,,Illud existimare prudentius et candidius est, Socratem et Isocratem fuisse amicissimos, optimos et sapientissimos viros et in plerisque rebus simili fortuna usos. Ut igitur naturalis fuit animorum consensio, sic etiam cogitationes et orationes non dissimiles habuerunt.“

Raeder setzt sich nach einer siegreichen Polemik gegen Gerckes Aufsatz ,,Die Replik des Isokrates gegen Alkidamas“ (Rheinisches Museum, Band 62, S. 170—202) mit meiner Isokratesabhandlung auseinander. Er billigt meine Charakterisierung der Schriftstellerei des Isokrates und teilt auch meine An-

sicht über die Abfassungszeit des Phaidros. Allein er glaubt nicht, daß zwischen dem Redner und dem Philosophen je ein freundliches Verhältnis bestanden habe, und hält insbesondere an der Anschauung fest, das Kompliment an Isokrates am Schlusse des Phaidros sei ironisch zu verstehen. Nun gebe ich zu, daß man die Anspielungen auf Platon im Busiris auch etwas weniger freundlich auffassen kann, als ich es getan habe, obgleich ich gegen das Argument, in der Herleitung der Platonischen Politeia aus Ägypten liege ein Vorwurf gegen den Philosophen, einwenden muß, daß Platon im Timaios (p. 24) auf die Ähnlichkeiten zwischen seiner idealen und der ägyptischen Staatsordnung selbst mit Nachdruck aufmerksam macht. Was jedoch das Enkomion im Phaidros betrifft, so bin ich nach wie vor außerstande, es als „schneidenden Hohn" oder auch nur als „Hohn" zu begreifen. „Ein Lob mit Vorbehalten" oder „eine halbe Anerkennung", daß es dies sei, gebe ich R. gerne zu; daß aber irgend ein Leser die Stelle als ein wegwerfendes Urteil über den Redner habe verstehen können, muß ich nach wie vor bestreiten. Steht aber dieses Lob für mich als eine Tatsache fest, so muß ich es zeitlich da anzusetzen suchen, wo es am ehesten verständlich ist, und da gibt mir R. zu, daß es, wenn überhaupt, nur zwischen 380 und 360 begriffen werden kann. Auf die Frage aber, wie ich es denn erkläre, daß Platon sollte so „einfältig" gewesen sein, die „hohlen Deklamationen" des Isokrates über ethische Themata ernst zu nehmen, muß ich R. erwidern, daß Platon nicht der einzige große Mann wäre, der gegen Flachköpfe milder ist, wenn sie seine Überzeugungen nachsprechen, als wenn sie die Ansichten seiner Gegner zu Markte tragen, und ihn im übrigen an das von ihm selbst (in seiner Abhandlung über die Echtheit der Platonischen Briefe) betonte Prinzip erinnern: daß wir verpflichtet sind, Platons Charakter nach den Tatsachen zu beurteilen, und nicht berechtigt, mit Rücksicht auf Platons angebliche Charaktereigenschaften die Tatsachen umzumodeln.

A. Riehl, Plato. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag. Halle a. d. S. Verlag von Max Niemeyer, 1905. 35 S.

In prägnanter Kürze hat der Verfasser auf diesen wenigen Seiten Platons Grundlehren dargestellt, in künstlerischer Form wiedergegeben und zutreffend gewürdigt. Für den Kritiker, der von anderen modernen Platoninterpreten herkommt, ist es ein wahres Labsal, endlich wieder einmal die Stimme eines kongenialen Erklärers zu hören, wie sie mit liebevollem Verständnis, schlicht und dabei schwungvoll, mit wenigen Strichen das einfache Bild des wahren Platon vor unserm Geiste erstehen läßt. Ich gebe hier einige Sätze wieder, die sich auf die Ideenlehre beziehen. „Es gibt ursprüngliche Begriffe, ... die der Erkenntnis, nicht der Zeit, wohl aber der Ordnung nach, vorangehen, weil sie Erkenntnis überhaupt begründen. Wir urteilen z. B., zwei Dinge sind gleich, also haben wir die Dinge sowohl unterschieden als verglichen, also ist der Begriff der Gleichheit das ursprüngliche, vorauszusetzende Maß der gleichen Dinge. Unser Wissen beruht allgemein auf Voraussetzungen, nach denen unsere tatsächlichen Erkenntnisse sich richten, und die wir als Maßstab gebrauchen, um zu entscheiden, was in unserem Wissen tatsächlich Erkenntnis ist....... Platos ganze Wissenschaftslehre

ist von diesem Gedanken, dieser Entdeckung des Ursprünglichen oder Apriorischen in unserer Erkenntnis beherrscht; nur verwandeln sich für seine anschauende Vernunft ...... methodische Begriffe in geistige Wesenheiten: es sind die „Ideen" auf dem Gebiete des Wissens .... Die Begriffe von den Formen des Denkens sind für Plato nicht ein Erzeugnis der Vernunft, sie sind die Ursache der Vernunft. Nicht sie stammen aus unserer Vernunft, die Vernunft stammt von ihnen ab; wir haben Vernunft, weil sie an sich existieren, und unser Geist sie zu schauen vermag." Hier ist Platon verstanden, das Berechtigte seines Standpunktes erkannt, zugleich aber auch der Punkt aufgezeigt, wo dies Berechtigte mit überschwänglichen Annahmen verschmolzen ist. Weil R. darauf verzichtet hat, aus Platon ein unfehlbares Orakel zu machen, weil er ihn als historische Gestalt nimmt, in der, wie in jeder anderen, Wahrheit mit Irrtum verbunden ist, kann er den ganzen Platon darstellen, ohne die ihm unrichtig erscheinenden Züge seines Denkens gewaltsam wegdeuten zu müssen. Weil ihm der große Denker nicht unfehlbare Autorität ist, sondern ein in seinem Denken zeitlich bedingter Mensch, konnte er ihn als geschichtliche Größe begreifen.

H a n s R a e d e r , Platons philosophische Entwicklung. Von der königlich dänischen Gesellschaft der Wissenschaften gekrönte Preisschrift. 1905. Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig. IV u. 435 S.

Die kgl. dänische Gesellschaft der Wissenschaften hat dies Werk mit Recht gekrönt: es ist die, dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens entsprechend, abschließende Darstellung der „platonischen Frage". Mit dem Gegenstande genau vertraut, die reiche Literatur beherrschend, sorgsam und besonnen, aber doch den Mut der eigenen Meinung besitzend, sprachlichen und sachlichen Momenten die ihnen gebührende Beachtung schenkend, vorurteilslos, vor allem jedoch imstande, die Hauptsachen im Auge zu behalten und ihnen die Nebensachen unterzuordnen, hat der Verfasser die Reihenfolge der Platonischen Schriften festgestellt und gezeigt, wie wir uns, dieser Reihenfolge entsprechend, die Entwicklung des platonischen Philosophierens vorzustellen haben. Es liegt in der Natur einer solchen abschließenden Darstellung, daß sie nicht zu vollkommen neuen, grundstürzenden Ergebnissen gelangen kann. Man muß zufrieden sein, wenn sie aus den Ansichten der Vorgänger das Haltbare heraushebt und es sachgemäß verknüpft. Dies scheint mir der Verfasser in vortrefflicher Weise getan zu haben. Insbesondere hat er überzeugender als irgend einer seiner Vorgänger gezeigt, daß die unbefangene Anordnung der Platonischen Gespräche nach sachlichen Gesichtspunkten uns zu demselben Resultate führt, auf das uns auch die sprachstatistischen Untersuchungen hinweisen. Was ihn bei diesem Nachweise besonders auszeichnet ist die Besonnenheit, mit der auch solche Gründe, die f ü r seine Ansicht sprechen, ohne aber wirklich zwingend zu sein, aus der Erörterung auszuschalten versteht. Ich glaube deshalb, daß R.s Werk für künftige Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge der Platonischen Schriften als verläßliche und unentbehrliche Grundlage bezeichnet werden darf.

M e h r zu sein, darauf erhebt das Buch selbst keinen Anspruch. Es

will Platons philosophische E n t w i c k l u n g darstellen. Eine abschließende Darstellung der platonischen P h i l o s o p h i e ist es nicht. In einer solchen müßte das sachliche Interesse dem chronologischen gegenüber noch weit entschiedener überwiegen, als es hier der Fall ist oder auch nur der Fall sein konnte. Auch entzieht sich das Werk durch seinen monographischen Charakter von vorneherein gewissen ästhetischen Anforderungen, mit denen man an eine systematische Darstellung herantreten würde, und die wenigstens die vorliegende deutsche Ausgabe des ursprünglich dänisch abgefaßten Werkes schon deshalb nicht erfüllen kann, weil sie durch eine große Zahl undeutscher Wendungen und Konstruktionen entstellt wird. Wie die Dinge liegen, stört dies wenig, und ebensowenig kann die große Verdienstlichkeit des Werkes dadurch geschmälert werden, daß sie naturgemäß Meinungsverschiedenheiten über mehr oder weniger untergeordnete Detailfragen noch immer Raum läßt. Wir können zufrieden sein, wenn der Streit um die großen Hauptzüge in Platons philosophischer Entwicklung allmählich zur Ruhe kommt, und einen entscheidenden Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel scheint uns das vorliegende Buch in der Tat zu bedeuten.

Die wichtigsten Ergebnisse des Verfassers sind eigentlich schon aus dem Inhaltsverzeichnis zu ersehen, denn er führt nur diejenigen Dialoge an, die er für echt hält, und führt sie in jener Reihenfolge an, die sich ihm auch für ihre Zeitfolge als die wahrscheinlichste ergeben hat. Mit der Reihenfolge der Schriften aber sind ja auch für die Entwicklung der in ihnen zum Ausdruck kommenden Gedanken die Grundlinien gezogen. Jene Liste des Inhaltsverzeichnisses nun ist die folgende: Apologie, Ion, der kleinere Hippias, Laches, Charmides, Kriton, der größere Hippias, Protagoras, Gorgias, Menexenos, Euthyphron, Menon, Euthydemos, Kratylos, Lysis, Symposion, Phaidon, der Staat, Phaidros, Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, die Gesetze und die Epinomis. Da ich mit dieser Beantwortung der Frage nach Echtheit und Zeitfolge der Platonischen Schriften im wesentlichen einverstanden bin, und auch die Gründe, auf die sich diese Antwort stützt, im ganzen für beweiskräftig halte, hier aber nicht alle Überlegungen des Verfassers reproduzieren kann, so bleibt mir nur übrig, durch einige kurze Bemerkungen diejenigen Punkte herauszuheben, die mir entweder besonders charakteristisch oder einigermaßen angreifbar scheinen.

Der auf S. 92 angeführte Grund dafür, daß die Apologie Platons erste Schrift sei, scheint mir nicht schwerwiegend genug, um die Präsumption zu entkräften, daß auch dieser große Schriftsteller seine Laufbahn nicht ohne Vorübungen mit einem so runden und reifen, ja in gewissem Sinne raffinierten Werk begonnen haben wird. Nimmt man dazu, daß in ihm ein Pathos lebt wie in keiner anderen Schrift vor dem Gorgias, so wird man es vielleicht doch für wahrscheinlicher halten, daß die Apologie in die Nähe des Gorgias, ich glaube sogar eher nach als vor ihn, zu setzen sei. Wie aus der obigen Liste zu ersehen ist, verteidigt der Verfasser die Echtheit sowohl des Ion als des größeren Hippias. Ich bin in beiden Fällen mit ihm gleicher Meinung. Ebenso, wenn er für die einheitliche Komposition der Politeia eintritt und alle „Schichtentheorien" entschieden ablehnt. Sogar daß schon das X. Buch von Anfang an geplant

war, macht er S. 238 sehr wahrscheinlich. Auch mit der Datierung des „Staate etwa auf die Mitte der Siebzigerjahre des 4. Jahrhunderts bin ich vollkomme einverstanden (S. 244).

Die am meisten strittige Frage der Platonischen Chronologie, die na der Abfassungszeit des Phaidros, entscheidet der Verfasser so, daß er diese Dialog unmittelbar nach der Politeia ansetzt. Diesen Ansatz hatten bekann lich die sprachlichen Erscheinungen immer verlangt. Nur sachliche Bedenk sollten dieser Lösung im Wege stehen. R. weist nach, daß dies nicht der Fa ist, daß vielmehr die f ü r diesen Ansatz sprechenden sachlichen Gründe di entgegenstehenden weitaus überwiegen. Ich halte diesen Nachweis für völli gelungen.

Bei der Interpretation des Theaitetos folgt er Joel in der Annahm daß sich nicht nur der zweite, sondern auch schon der erste Teil dieses Dialog gegen Antisthenes richte; hievon hat er mich nicht überzeugt. Das Argume S. 287, Anm. 2, ist mir unverständlich. Neu und einleuchtend ist dagege der Nachweis, daß der zweite Theil des Gesprächs nicht nur gegen Ant sthenes gerichtet ist, sondern zugleich auch eine Kritik früherer platonisch Ansichten enthält.

Die im ersten Teile des Parmenides vorgebrachten Argumente gege die Ideenlehre möchte der Verfasser auf die Megariker zurückführen (S. 30 Daß sie sich wirklich gegen Platons eigene Lehre kehren, betont er mit Rec aufs neue (S. 305). Ebenso hält er daran fest, daß im Sophistes Platon unt der Lehre der „Ideenfreunde“ seinen eigenen, früheren Standpunkt ve steht.

Nicht völlig überzeugt hat mich des Verfassers sachliche Interpretati des Philebos (S. 371). Ich möchte nach wie vor glauben, daß die Ideen zu *πέρας* gehören und nicht aus *πέρας* und *ἄπειρον* bestehen.

Bd. XVIII, S. 493[1] dieser Zeitschrift habe ich mehrere Gründe zusamme gestellt, die dafür sprechen, den Timaios für älter zu halten, nicht nur a den Philebos, sondern auch als den Sophistes. Bd. XIX, S. 544 konnte i ihnen ein neues Argument hinzufügen. Weitere Angaben, die in dieselb Richtung weisen, finde ich nun bei R. S. 380, 381, 390, 392, 394. Er selb hält trotzdem an der Ansicht fest, Timaios und Kritias seien nach de Philebos abgefaßt. Es ist begreiflich daß ich derselben nicht ohne weitere zustimmen kann. Rh. Mus. LXI, S. 449 äußert sich übrigens auch R. we weniger zuversichtlich.

Wie beim Staate weist der Verfasser auch bei den Gesetzen die An sicht von einer Zusammenarbeitung verschiedener Entwürfe zurück (S. 397 Endlich tritt er für die Echtheit der Epinomis (S. 413 ff.) mit beachtens werten Gründen ein.

S. 368 hat ein störender Druckfehler aus „unbenannten Größen“ „un bekannte Größen“ gemacht.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

)r. Hans Israël, Auflösung der Widerspruchslehre Kants. I. Teil. Berlin, Mayer & Müller.

Der Verfasser vereinigt in seinem Riesengeist den Wunsch und, wie er laubt, die Kraft, die drei gewaltigsten Aufgaben der Philosophie mit einem chlage zu lösen. Er gedenkt mit der vorliegenden Arbeit ein Fundament aller vissenschaftlichen Philosophie zu geben. Er will „durch dieses Werk den Beweis der Möglichkeit, Kant zu widerlegen, bringen". Er stellt, „frei von eder Spekulation", an seine Untersuchungen „die Anforderung, daß die geebenen Thesen auch bewiesen werden, so wie man mathematische Lehrsätze ls apodiktisch gültig bezeichnet." Und der Zauberschlüssel, der „diese hohe Meinung" rechtfertigen soll? „Diese Arbeit unterscheidet sich von allen pekulativen Versuchen, eine Metaphysik zu leisten, durch das Weltintegral ls mathematisches Fundament, dessen Analysis uns alle Fragen, welche sich in netaphysischer Hinsicht jedem Menschen aufdrängen, beantworten wird."

Und zur übergroßen Freude aller Leser möge die beruhigende Versicherung les Verfassers gleich im Anfang mitgeteilt werden: daß „wir schließlich mit em Ende dieser Arbeit das Resultat erreicht haben, daß die Wahrheit des Veltintegrals allen Kantischen Einwendungen gegen eine Lösung der letzten netaphysischen Fragen standhält".

Der Leser wird froh bewegt sein, wenn ich ihn mit der Kenntnis dieser velterlösenden Weltintegralformel O = c, deren Genesis in dem brütenden Gehirne des überkantischen Verfassers und deren magische Zaubergewalt ür die Welterkenntnis in extenso tief-, scharf- und vielsinnig in überwältigender Beweisführung dargestellt wird, unter Glückwünschen entlasse.

Einbeck (Hannover). Dr. phil. Bruno Jordan.

Volfgang Schultz, Dokumente der Gnosis.

Eine historisch-kritische Erkenntnis der Gnosis stößt vornehmlich eshalb auf schier unerschöpfliche Schwierigkeiten, weil die Überlieferung eils wenig oder gar nicht gesichert und erforscht ist, teils auf eigentümlichen, tzthin oft mehr sekundären und medialen Quellen beruht. Dazu kommt ie bislang kaum untersuchte, äußerst verwickelte Terminologie, deren besondere Schwierigkeit in erster Linie darin besteht, daß neben der Wandelarkeit der gnostischen Ausdrucksweise im allgemeinen in erster Linie die neisten termini technici nicht begriffliche Umsetzungen von Erlebnissen ntimster Art vorstellen wollen, sondern Symbole und Bilder, „geheimnisolle Widerspiegelungen von Geheimnissen" bedeuten. Nun fehlt es freilich

nicht an guten Bearbeitungen einzelner Teile (Reitzenstein, Dieterich); aber es ist doch letzten Endes sehr wenig für Interpretation (und Textbehandlung nebenbei) getan. Es mag daher als ein großes Wagnis erscheinen, nun gar gleich eine umfassende Übersetzung vorzulegen, die in das Ganze der Gnostik durch Auswahl und Bearbeitung der Hauptstücke mit Hilfe von Einleitungen und Erläuterungen einführen soll. Natürlich kann und will der Herausgeber den Anforderungen einer kritischen Forschung nicht gerecht werden, obschon er nach meiner Überzeugung in vielen Einzelheiten sehr wertvolle Beiträge auch zur Textkonstruktion, Interpretation, Quellenuntersuchung, historischen Forschung usw. geliefert hat. Wenn es auch sehr interessant wäre, die Förderung im einzelnen darzulegen, so will ich gleichwohl darauf verzichten, weil schließlich doch (ohne Schuld des Verfassers) das Ganze mehr die Unvollkommenheit der bisher erzielten Resultate widerspiegeln würde.

Um so energischer möchte ich das Verdienst des kenntnisreichen Verfassers hervorheben, der trotz der vielen und großen Lücken der wissenschaftlichen Fundamentierung, die auszubessern er selbst eifrig bemüht ist, mit Glück gebildete Leser in das Ganze der Gnostik in ganz vortrefflicher Weise einführt.

Ich gebe eine Übersicht über das Dargebotene. Die Einleitung handelt in vorzüglicher Weise von dem Wesen und der Eigenart der Gnosis. Der Verfasser tut recht daran, daß er sich auf die Epoche zwischen 200 vor und 200 nach Chr. beschränkt, da hier die Haupttypen der Gnosis in klarer Weise herausgebildet worden sind. Nur darin kann ich dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er die Fermente, die zur Entstehung und Entwicklung der Gnosis beigetragen haben, in der Hauptsache nur soweit zur Darstellung bringt, als sie im Judentum und im Christentum zu suchen sind. Sehr zu begrüßen ist dagegen die hübsch gegliederte Übersicht über die „Elemente" der Gnosis, insbesondere die Darlegung eines Normalbeispiels eines gnostischen Traktats. An zweiter Stelle gibt Schultz sodann einen recht eingehenden Bericht über die Quellen der Gnosis, die ja bekanntlich fast alle aus den verschiedenen Reihen der kirchlichen Gegner der Gnostiker stammen. Schließlich versucht der Verfasser die überlieferten Systeme in eine historische Entwicklung einzuordnen. Mit Recht weist er den durch die Ketzerbestreiter überlieferten Stammbaum der Systeme als unbrauchbar zurück. Er hält nur die drei Hauptstämme der Gnosis aufrecht; im übrigen untersucht er die Hauptvertreter in der überlieferten Reihenfolge und erläutert dann ihren Zusammenhang innerhalb der Systeme und darauf das Verhältnis der drei Hauptgruppen zu einander. Er schlägt also einen Mittelweg ein, der freilich wissenschaftlich kaum berechtigt erscheint, aber aus praktischen Gründen doch wohl vorzuziehen ist. Das Resultat ist dieses, daß sich die drei Hauptstämme zwar im allgemeinen sondern lassen: Der von Valentinos ausgehende ist charakterisiert durch Äonologie und Zahlenmystik; in dem Zweig, der auf Kerdon zurückzuführen ist, herrscht eine asketische Lebensauffassung und daneben ein großes Interesse für die Schriftdeutung, endlich der auf Menander zurückgeführte Stamm enthält ein buntes Gemisch von Zauberlehre, Anklänge an die Ophiten, eine Sündenlehre, Geheimwissenschaft und Sympathielehre u. a.

Es ergibt sich aber schon hier, daß die Dreigliederung nicht durch-
ıführen ist. Denn sowohl der zu Kerdon gehörige Prepon als der von Valentin
bgeleitete Ptolemaios vertreten eine ähnliche Lehre. Dazu kommen die
phitischen Anklänge sowohl bei den Nachfolgern von Kerdon (Severos) als
on Menandros (Satornilos). Am wichtigsten erscheint mir der von Schultz
elbst hervorgehobene Gegensatz der Systeme des Menander und Satornilos
nerseits und des Basilides und seines Sohnes anderseits. Schultz selber ist
ehr skeptisch dem von den Häresiologen aufgestellten Schema gegenüber,
nd ich glaube, daß eine wissenschaftliche Durcharbeitung zu ganz abweichen-
en Zusammenhängen führen wird. Mit Recht weist auch Schultz auf den
gendären Bestandteil in der Simon Magus-Tradition hin. Man wird dem
lerausgeber ohne Zweifel recht geben, wenn er den Ketzer Simon, den an-
eblichen „Vater der Gnosis, den Prügelknaben für alle Ketzerei", den Zeit-
enossen der Apostel, den man durch die im Dienst der Ketzervernichtung
ehende und arbeitende Simonlegende treffen wollte, scharf unterscheidet
on dem philosophischen Gnostiker Simon. Ob dieser letztere freilich tat-
ichlich der Verfasser der „Quelle" der uns bekannten Apophasis (die sicher
puren der Überarbeitung trägt) ist, und ob diese Apophasis in eine geraume
eit vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung zu setzen ist, wie Schultz
ill, steht doch nicht so ganz unbedingt fest. Eine kurze Darstelllung der
ermittelnden und sachlich benannten Sekten, die übrigens in die großen
ysteme nur z. T. leicht einzuordnen sind, macht den Beschluß dieses Kapitels.
ı einem letzten Abschnitt bietet dann der Verfasser einen feinsinnigen Exkurs
ber die Genesis der Gnosis, soweit wir in diese Vorgänge einigermaßen sicher
ineinblicken können.

Zur Einführung in die Texte gibt Schultz eine recht hübsche poetische
Viedergabe von Gedanken aus einer traditionellen Schrift des Judentums
Midrasch Leviticus rabba 31,8). Als erstes Stück folgt eine Übertragung
lurch Dr. M. Berkowicz) des Buchs von der Schöpfung des Kindes (Kl.
Iidraschim. I, 153 ff.), das wir bereits durch A. Wünsches Übersetzung kennen
Aus Israels Lehrhallen III, 216-218). Die vorliegende Übertragung ist, so-
eit ich es zu beurteilen vermag, vortrefflich. Den Hymnus von der Seele
yr. Text: A. A. Bevan in Text and Studies V, 3) gibt der Herausgeber in
eier Nachdichtung. Man vergleiche die beigefügte prosaische Übersetzung
on R. A. Lipsius, die für das Verständnis freilich kaum entbehrlich ist, und
an wird erkennen, daß der wunderbar feine poetische Gehalt dieses Meister-
erks nur durch eine solche freie Nachbildung wiedergegeben werden kann.
ann folgt mehreres aus Hippolyt. ref. (Justin, Naassenerpsalm, Naassener-
stem vom Menschen [Kultlied und Haupttext]. Interessante Textänderungen
erden versucht, die ich freilich nicht alle billige. Die Ophiten sind bearbeitet
ach Irenaeus, Poimandres, wiedergegeben nach Reitzenstein, Abraxas und
ithras (mit einer selbständigen Bearbeitung des Papyrustextes nach Dieterich.
Veiter folgen Peraten, Sethianer, Doketen, Simon Magus (neue Textrezension!),
asilides, Markos (alle aus Hippolyt ref.) die Schule des Basilides, Karpokrates,
alentinianer (aus Irenaeus), die Erinnerungen des heiligen Johannes aus
en Acta St. Johannis, die Taten des heiligen Thomas aus den Acta S. Thomae.

Man wird nichts Wesentliches vermissen. Über Einzelheiten hat der Verfasser in dieser Zeitschrift des öfteren gehandelt. Dürfen wir von ihm eine weitere wissenschaftliche Bearbeitung wenigstens wichtiger Teile der Gnosis erwarten? Nach dieser vorzüglichen Leistung, der wir lebhaft die weiteste Verbreitung wünschen, möchte man fast hoffen, daß uns nun endlich in nicht allzu ferner Zukunft das Buch über die Gnosis geschenkt werden möge. Es bleibt freilich noch unendlich viel zu tun. Wieviel aber ein tatkräftiger Gelehrter leisten kann, zeigt dieses unerwartete vortreffliche Werk.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

Guttmann. Kants Begriff der objektiven Erkenntnis.

Daß trotz der vielen Einzeluntersuchungen eine geschlossene großzügige Monographie über die Zentralprobleme der kantischen Erkenntnistheorie nützlich, ja notwendig sei, wird niemand ernstlich bezweifeln. Ob Guttmann diese Aufgabe abschließend und nach allen Richtungen hin befriedigend gelöst habe, werden manche mit mir in Frage zu stellen geneigt sein. Gleichwohl möchte ich mit aller Energie in erster Linie auf die großen Vorzüge dieser klar und instruktiv geschriebenen Arbeit hinweisen. In beinahe mustergültiger Weise wird das weitverzweigte Gewebe der kantischen Untersuchungen in methodisch sicherem Aufbau elementar und doch eindringend klar gelegt. Gibt man die Grundthese des ganzen Werkes zu: „Die Analyse des Objektbegriffs ist somit die eigentliche Methode der kantischen Erkenntniskritik" und warum sollte man nicht, auf jeden Fall auch diese Seite der Betrachtung selbst als ausschließliche oder überwiegende Art der Interpretation zulassen? — so erhält man durch Guttmanns Werk eine wertvolle und in Einzelheiten vielfach fördernde Einführung in die kantische Erkenntniskritik.

Aber auch darüber hinaus bietet der scharfsinnige Verfasser, der die Probleme mit einer klassischen Ruhe ohnegleichen und mit einer besonnenen Nüchternheit entwickelt, einen eigenen wertvollen Beitrag vielleicht mehr für die Logik als die Erkenntnistheorie. Der Verfasser folgt im allgemeinen den Bahnen, die Husserl in seinen epochemachenden logischen Untersuchungen eingeschlagen hat; er nähert sich hie und da auch Natorp, von dem er im allgemeinen doch noch einigermaßen getrennt bleibt; auch mit dem sich selbst kritisierenden Rickert der „Zwei Wege der Erkenntnistheorie" verbindet ihn hie und da eine gewisse Verwandtschaft. Guttmann will Husserl, der nur mehr die heteronome Fassung der normativen Logik berücksichtigt habe, die die Logik als Kunstlehre vom richtigen Denken versteht, dahin ergänzen und erweitern, daß er in erster Linie eine Kritik der autonomen Fassung versucht, die den Begriff der Wahrheit selber in normativem Sinne deutet.

Ich halte seine Kritik in der Tat für überaus glücklich, wenn auch nicht in jedem Punkt für durchaus überzeugend. Die radikale Trennung der Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis von dem sie vollziehenden Bewußtsein, die trotz der Korrelation „zwischen den begrifflichen Bestandteilen, in die sich der ideale Sinn des Urteils, die von uns im Urteilsakt erkannte Wahrheit, zerlegt, und den Momenten des Urteilsaktes selbst, gleichwohl

gesicherte Unabhängigkeit des Bestandes der Wahrheit gegenüber den Akten unseres Denkens" ist aufs neue glänzend dargetan und erwiesen. Auch darin stimme ich Guttmann durchaus zu, wenn er die transzendentale Logik grundsätzlich über die allgemeine Logik hinausgehen läßt, „die weder eine von ihr selbst verschiedene transzendental logische Gesetzmäßigkeit zu ihrer Voraussetzung hat, noch aus sich heraus zu einer solchen hinführt". Aber schon der Versuch (der sich besonders gegen Natorp richtet), nachzuweisen, „daß die Forderung, das zu vereinigende Mannigfaltige müsse der Auseinanderhaltung und Zusammenfassung fähig sein, einen sinnlich gegebenen Inhalt des Bewußtseins voraussetzt", kann für den nicht geglückt gelten, der die Ordnungsformen (Sukzession, Koexistenz) nicht in den „tatsächlichen Verhältnissen, die wir in unserem gegebenen Vorstellen antreffen", begründet sein lassen will. Dieser, wenn ich so sagen soll, transzendental-realistische Zug tritt im Fortgange des Werkes immer stärker hervor. Auch der im Anschluß an Cohen durchgeführte Nachweis, daß die logische Prinzipienlehre im Sinne der vertieften platonischen Hypothesis als eine „quantitativ" und methodisch niemals apodiktisch gewiß abgeschlossene Exposition der Bedingungen unseres Erkennens aufzufassen sei, führt in einen absehbaren Fluß der Entwicklung und damit, wie hier nicht weiter ausgeführt werden soll, in transzendentale „Realitäten" hinein. Zwar bleibt die zeitlose Gesetzlichkeit der Wahrheit bestehen. Und so sicher eine fortschreitende „Bewußtseinserfassung" ist, so wenig will mir neben jenem „Absoluten" ein Fortschritt der logischen Erkenntnis einleuchten. Ich zweifle gewiß nicht an einem Fortschritt in der Forschung der Logik und Erkenntnistheorie; ich meine aber, daß diese Entwicklung sich keineswegs auf das Logische und die Prinzipien des Erkennens selber erstrecken. Mir scheint, daß Guttmann das „Logische" und das logische Erkennen und die logische Wissenschaft und Erkenntnis des Logischen nicht scharf genug gesondert hat.

In den letzten Kapiteln, die insbesondere das Problem des Verhältnisses des Erfahrungsbegriffes und der Erfahrung selbst, d. h. des Verhältnisses der Erfahrungsmöglichkeit zur Wirklichkeit der Erfahrung, in erster Linie darin den Gegebenheitsbegriff behandeln, wird der irrationale Faktor im empirischen Erkennen immer stärker betont. Da nun dieser außerempirische Grund, auf den die materialen Daten der Erfahrung zurückzuführen sind, nur als existierendes Sein gedacht werden kann, so sieht Guttmann sich zur Anerkennung einer metaphysischen Wirklichkeit genötigt. Der Unterschied von Kant besteht nun aber darin, daß Guttmann die metaphysische Wirklichkeit, die wir unabhängig vom Bewußtsein denken, von den logischen Prinzipien abhängig bleiben läßt, insofern als sie in der Wahrheit begründet sein muß. „Deshalb braucht es uns auch nicht zu beirren, daß wir der metaphysischen Wirklichkeit, die wir als Bedingung des materialen Bestandteils der Erfahrung denken, nicht nur Abhängigkeit von den formalen Prinzipien der Wahrheit, sondern auch eine strenge Gesetzmäßigkeit ihres Zusammenhanges zuschreiben müssen." Allerdings lehnt Guttmann jede weitere inhaltliche Bestimmung ab. Allein mich dünkt, daß diese Deutung des Kantischen Ding an sich dem „Transzendentalrealismus", wenn ich so sagen soll, ein bedenkliches Stück

näher führt. Immerhin wird man gerade in diesen Ausführungen der Verfassers Scharfsinn und Tiefsinn gleichermaßen anerkennen.

Ich konnte natürlich diesen schwierigen Problemen gegenüber auf dem beschränkten Raume keine eigentliche Kritik darbieten; ich habe mich darauf beschränkt, im allgemeinen den Gedankengang des Verfassers zu skizzieren und anzudeuten, wo ich abweichender Meinung bin, wo andere Auffassungen möglich sind. Möge man allgemein das Werk mit Interesse und Nutzen lesen und dem Verfasser für seinen wertvollen Beitrag auch bei Ablehnung dieser oder jener Lösungsversuche sich wie der Referent zu lebhaftem Dank verpflichtet fühlen.

Einbeck (Hannover). Dr. Bruno Jordan.

Platons Dialog Theätet. Übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt. Zweite, der neuen Übersetzung erste Auflage. Philosoph. Bibliothek, Band 82. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchandlung 1911. 192 Seiten.

Diese Arbeit, die keine Bearbeitung der Kirchmannschen, sondern eine durchaus eigene Leistung des Verf. ist, befriedigt in hohem Maße. Daß Apelt als Denker und Philolog einer solchen Aufgabe gewachsen war, wußte man; nun zeigt es sich, daß er auch sprachlich die Schwierigkeiten, die die Übersetzung eines platonischen Gespräches bietet, zu meistern vermag. Die Einleitung, mit der das Buch dem Plane der Sammlung gemäß beginnt, gibt eine klare Übersicht über Absicht und Inhalt des Gesprächs, deutet seine Stellung im System und Entwicklungsgang Platons überzeugend an und weist auf seine Vorzüge und Mängel einsichtig hin. Es folgt eine vorzügliche Übersicht über die Gliederung des Gesprächs und über die den The tet betreffende Literatur (Ritter, C. Über Platons Th. Prg., Ellwangen 1896 ist wohl eine Verwechslung mit dessen Politikosarbeit). Die Übersetzung zeichnet sich durch musterhafte Klarheit und Verständlichkeit aus. Sein Geschick, die griechischen Perioden in kleinere deutsche Gefüge umzuwandeln, ohne ein Wort des Textes zu opfern, ist oft überraschend. Freilich wird die Wiedergabe infolgedessen bisweilen umfangreicher als die Vorlage. Es ließe sich eine Art der Verdeutschung denken, die der Kunst Platons noch näher käme, indem sie dessen Gedanken völlig im Geiste unserer Sprache umdächte. Dann würde sie aber an Treue verlieren, auf die es dem Übersetzer neben der Lesbarkeit vornehmlich ankam, und die die Voraussetzung für ihre wissenschaftliche Benutzbarkeit ist. Vielleicht gelingt es dem Verf. aber bei einer neuen Auflage, die ich ihm aufrichtig wünsche, hier und da die Gedanken noch mehr zusammenzuziehen, ohne der Deutlichkeit zu schaden. Der zugrunde gelegte Text zeigt ein löbliches Festhalten an der Überlieferung. Vortrefflich ist deren Deutung S. 42 (150a): „Denn die Weiber bringen" usw., S. 109_{30} (190 c): „Aber auch Du mußt" usw., ebenso die leichte Änderung S. 78_{3} (171 b) von *ὅταν* in *ὅτι ἄν*, die weitere Eingriffe unnötig macht. An Einzelheiten möchte ich noch folgende bemerken: S. 31_{2} muß es wohl Erineos heißen (s. Pausan. I 38, 5; vgl. Strabon c. 476 *τὴν Ἐρινεόν*); S. 31_{20} besser „unmittelbar" für „direkt"; S. 31_{38} „in vieler Beziehung, besonders

aber"; S. 32 $_{31}$ fehlt ,,und Forschen" (*καὶ ζητήσεις*) hinter ,,Lernen"; S. 33 $_{35}$,,Jetzt aber " für ,,So aber... jetzt"; S. 34 $_{11}$,,an der Seele..... Tugend und Weisheit lobte" für ,,Die Seele... lobte in Rücksicht auf..."; S. 35 $_{25}$,,uns" für ,,euch" (nach der Überlieferung, vorher *ἔχομεν*); S. 37 $_{17}$,,glaubten... was wir meinen, wenn ..."; S. 37 $_{34}$,,Frage nach" für ,,von"; S. 40 $_{8}$,,Aber" kann fehlen; S. 41 $_{13}$,,um deren Ähnlichkeit mit ihr zu ehren" für ,,eine Huldigung" usw.; S. 41 $_{31}$,,welche Frau und welcher Mann... müssen"; S. 41 $_{41}$,,Pflege" für ,,Pflanze" (*φυτόν*) verschrieben, also ,,jede Art Pflanze und Samen"; S. 43 $_{30}$ ist die Wortstellung undeutsch, außerdem fehlt: *,,καὶ θαυμαστὰ δρῶντες"*, also: ,,Wenn sich dann einige von ihnen wieder einfinden, den Verkehr zu erneuern bitten und sich wunder wie benehmen, so verbietet..."; S. 44 $_{1}$,,unberufen" etwas unedel, vielleicht: es sei mit Gott gesagt"; S. 52 $_{25}$,,Kälte- und Wärme gefühl"; S. 53 $_{6}$ möchte auch ich eine Lücke vor *θάττω ἐστίν* annehmen; S. 56 $_{18}$,,etwa" nicht im Text; S. 59 $_{3}$,,denn nur die Wahrnehmung, die auf etwas anderes geht, wird eine andere"; S. 59 $_{8}$ nicht ,,(wie ich)", sondern ,,(wie das in mir Bewirkte)"; S. 59 $_{33}$ ist wohl hinter *γίγνεσθαι* dasselbe Wort ausgefallen (Frey), also: ,,vom Sein oder Werden... es sei oder werde"; 59 $_{38}$ fehlt: ,,wie der dargelegte Gedankengang zeigt"; S. 71 $_{20}$,,ihr verwandte"; S. 71 $_{32}$ paßt das handschriftliche *ἀληθεῖς* nicht in den Zusammenhang; S. 75 $_{12}$ beginnt wohl mit *καὶ ἡμῖν* ein unabhängiger Satz; S. 81 $_{34}$,,Gesetze und Beschlüsse kennen sie weder vom Hörensagen noch vom Lesen"; 100 $_{34}$ *ᾧ* bezieht sich auf *τὸ κοινόν*, also muß ,,und" fort; 102 $_{26}$ gibt der Verf. mit Recht das handschr. *ᾧ* wieder; S. 105 $_{21}$,,glaubt der" (*ἆρα*, nicht *ἆρα μή*); 134 $_{9}$ Sollte nicht *πλέθρον* hier das Längenmaß ($^1/_6$ Stadion) sein? Vgl. Z. 12.

Die Anmerkungen, die sich der Übersetzung anschließen, erfüllen in ausgezeichneter Weise den Zweck, das Verständnis des Gesprächs wie überhaupt der platonischen Philosophie zu fördern. Sowohl dem, was der Verf. über den Fortschritt, den diese in der Entwicklung des Denkens bedeutet, als auch über die Mängel, die ihr noch anhaften, sagt, kann ich meist beistimmen. Ebenso, daß er Natorps geistreiche, aber kaum haltbare Deutung der Ideenlehre mit Stillschweigen übergeht. Nur sein psychologischer Standpunkt scheint mir mehrfach veraltet und unklar. Im einzelnen bemerke ich zu diesem Teile folgendes: Anm. 1 S. 149. Die Widmung an Euklid, den Erneuerer der eleatischen Philosophie, kann einen Hinweis auf das wahre Sein und damit das wahre Wissen bedeuten, wie vielleicht die Worte des Sokrates 143 d über Kyrene eine Abweisung Aristipps enthalten. In der Zeitsetzung des Gesprächs stimme ich mit A. überein. Der Tod Theätets ist kaum in das Jahr 394 zu setzen. Denn in fünf Jahren konnte sich dieser aus einem jungen Burschen (*μειράκιον*) nicht zu dem berühmten Mathematiker entwickeln. Auch stand wohl Aegina im korinthischen Kriege auf Seiten Spartas, so daß der verwundete Athener nicht in dessen Hafen gebracht werden durfte. Dagegen hält im Jahre 368 auch Athen zu Sparta. Anm. 14 S. 158 Z. 3 von unten: alle für allein. Anm. 45: Plato betrachtet auch die Bewußtseinsvorgänge als Bewegungen, und diese lassen sich nicht auf Orts-

veränderungen zurückführen. Auf die psychologischen Irrtümer, die m. A. n. den Anmerkungen 47 und 54 anhaften, einzugehen, würde hier zu weit führen.

Ein Register schließt dieses vortreffliche Buch, das den Wunsch nach mehreren seinesgleichen erweckt. R. Philippson.

Eduard Zellers Kleine Schriften. Unter Mitwirkung von H. Diels und K. Holl in Berlin herausgegeben von Dr. Otto Lenze. II. Band. Berlin 1910, Georg Reimer. 602 S.

Voll Ehrfurcht und dankbarer Erinnerung habe ich dies Buch zur Besprechung entgegengenommen. War doch Zeller auch mein Lehrer; seine Vorlesungen und noch mehr seine Schriften haben mich in die Geschichte der alten Philosophie eingeführt. Mit ihm habe ich meine Dissertation beraten; sein vornehmer Geist hat sie gutgeheißen, obgleich der Schüler öfters in ihr dem Meister zu widersprechen wagte. Er hat mich im Doktor- und Staatsexamen geprüft. Seine strenge Wissenschaftlichkeit, die sich nie durch vorgefaßte Meinungen zur gewaltsamen Umdeutung des Überlieferten verleiten, ihn nie aus Vorliebe die Mängel, aus Abneigung die Verdienste eines Denkers verkennen ließ, und die doch nicht der warmen Begeisteruug für die großen Geisteshelden ermangelte, ist mir immer in meiner bescheidenen Tätigkeit auf wissenschaftlichem Gebiete ein Vorbild gewesen. Seine Arbeiten, die zum größten Teile und nach seiner Eigenart am erfolgreichsten die Geschichte der Philosophie behandelten, gehören nun selbst der Geschichte der Wissenschaft an. Es erübrigt sich daher, sie im einzelnen zu besprechen. Ich begnüge mich, die wichtigsten, die dieser Band enthält, zu kennzeichnen, und möchte nur noch auf den musterhaften Stil hinweisen, der alle seine Schriften auszeichnet, einen Stil, der durch seine Klarheit, Reinheit und maßvolle Wärme unmittelbar anspricht und durch gelegentliche schwäbische Eigenheiten noch besonders anmutet. Was Zeller in seinem Aufsatze über Sprachstatistisches (S. 111) über den Periodenbau sagt, gilt für seinen eigenen, und eine Anwendung seiner dort geübten sprachstatistischen Methode auf seine Schriften hat mir gezeigt, daß das, was er bei richtiger Anwendung dieser Methode auch bei Strauß' wissenschaftlichen Arbeiten gefunden hätte, bei ihm zu beobachten ist, daß nämlich seine Perioden bei fortschreitendem Alter kürzer und übersichtlicher werden.

Die erste Abteilung dieses Bandes beschließt die kleineren Schriften zur Geschichte der Philosophie (1892—1902). Ich hebe daraus als besonders wichtig hervor: (29) Platos Mitteilungen über frühere und gleichzeitige Philosophie (1892); (36) Sprachstatistisches (1898), das mir aber, wie schon gesagt, verfehlt erscheint; (37) Zur Vorgeschichte des Christentums. Essener und Orphiker (1899), ein Aufsatz, der jetzt besonders zeitgemäß ist. Die zweite Abteilung enthält Aufsätze zur Systematik der Philosophie (1845 bis 1900). Der Wert des Aufsatzes (1): Gedanken über deutsche Universitäten (1845 f.) ergibt sich schon aus der Tatsache, daß einige seiner wichtigsten Forderungen seitdem erfüllt, andere auch jetzt noch beachtenswert sind. Nr. 5 Gymnasium und Universität (1890), gleichsam eine Ergänzung

des vorigen, erfreut durch das überzeugende Eintreten für die Sonderart und die Sonderaufgabe der Gymnasien. Nr. 6 und 7 Über Metaphysik als Erfahrungswissenschaft (1895) und Über Systeme und Systembildung (1899) zeigen den Weg, auf dem Metaphysik allein noch möglich ist. Nr. 2. Über die Freiheit des menschlichen Willens usw. (1846 f.) und Nr. 9 Über den Einfluß des Gefühls auf die Tätigkeit der Phantasie (1900) sind feinsinnige Analysen sittlicher und psychologischer Tatsachen. Dagegen scheinen mir Nr. 3 und 4 Über die Messung psychischer Vorgänge (1881-82) durch die Fortschritte der experimentellen Psychologie überholt. — So haben wir denn den pietätvollen Herausgebern zu danken, daß sie uns auch diese Gaben eines unserer großen Forscher so bequem zugänglich gemacht haben. R. Philippson.

Th. Ruyssen, Schopenhauer. 1 vol. de la collection les Grands Philosophes. Paris, Alcan. 1911. 5 Frcs.

Il faut savoir gré à l'auteur du courage qu'il a eu de négliger le merveilleux talent d'essayiste de Schopenhauer pour éprouver la solidité de sa construction systématique; M. Ruyssen, si sensible qu'il se montre à l'attrait du styliste et de l'observateur aigu, a voulu surtout nous faire connaître le philosophe, trop souvent oublié. Le péril était de vouloir systématiser et rendre à tout prix cohérente la pensée de Schopenhauer; mais M. Ruyssen nous avertit avec une grande prudence, chaque fois que les nécessités de l'exposition l'amènent à préciser, plus qu'il ne convient, les articulations du système. De plus il sait voir la „pauvreté logique" de cette philosophie dont les propositions se développent moins par enchaînement géométrique qu'elle ne se juxtaposent comme une série d'intuitions (p. 46 sq.), et, dans le détail, l'obscurité et le peu de lien de la classification des diverses formes du principe de raison suffisante et des divers ordres de vérités (p. 162; 168); il a bien montré la superposition de trois et même de quatre morales différentes, la morale de la justice, celle de la pitié, celle de l'abnégation, et l'eudémonisme pratique des Aphorismes (p. 344; 356). On pourrait être tenté et il serait naturel de rattacher le pessimisme concernant la valeur de la vie à la théorie métaphysique de la volonté; et en effet, M. Ruyssen paraît parfois (p. 218) déduire le pessimisme de l'irrationalisme: néanmoins comme il le remarque ailleurs (p. 281), non seulement le volontarisme n'implique pas nécessairement le pessimisme, mais encore il se présente appuyé sur des raisons d'expérience plutôt que de théorie; tel était le peu de souci de Schopenhauer pour la dialectique, lorsque l'expérience peut la remplacer (p. 279); au reste „le raisonnement, chez lui est toujours clair et direct; c'est celui d'un bon sens avisé et exigeant; mais il est toujours un peu court, et ne tend qu'à ramener l'esprit à l'intuition" (148). Il a reçu du romantisme, avec une sorte de mélancolie qui penche vers le nihilisme, un grand mépris du concept et de la pensée discursive (p. 97). C'est uniquement de l'intuition, particulièrement de l'intuition artistique que dérive la théorie des Idées qui n'est nullement suggérée par les thèses maîtresses du système (p. 239). Même inconséquence dans chaque doctrine prise en elle même; la théorie capitale de la

volonté contient des „termes fâcheusement flottants, parfois inconsistants" (p. 202); et c'est plutôt par une interprétation, sans doute bien fondée, mais qui s'écarte un peu du texte que M. Ruyssen arrive à définir l'expérience que nous avons du vouloir, expérience qui n'est ni une représentation ni une intuition, comme „une expérience agissante volontaire" (p. 200) qui exige l'action plus que la contemplation. En revanche „la fragilité théorique de l'hypothèse est rachetée par la surabondance des confirmations de l'expérience".

Cependant M. Ruyssen a tenté, au milieu de ces intuitions multiples, de trouver le thème unique de sa philosophie; ce thème, ce n'est ni le pessimisme, ni la théorie de la volonté, mais l'irrationalisme; cette philosophie est le „type le plus outrancier et en son genre le plus achevé de l'irrationalisme systèmatique" (p. 375). C'est par là qu'il a pu concilier la liberté avec le déterminisme, car c'est parce qu'elle est dans un plan absolument autre que l'intelligence que la chose en soi, la volonté, est une et libre (p. 212). De l'irrationalisme découle naturellement le pessimisme (p. 218) et l'athéisme, tandis que le rationalisme des idéalistes „postkantiens" s'épanouissait naturellement en optimisme. En morale (p. 220), c'est l'irrationalisme moniste qui lui donne le moyen d'échapper au désespoir „puisque l'agent moral, loin d'être perdu dans l'univers, en est le support".

Chacune des thèses essentielles, posée indépendamment par une intuition directe, pourrait donc peut-être, tout au moins dans certains cas, se rattacher aux autres par une logique interne. Mais il y a entre la logique interne d'un système et les intuitions diverses et isolées un intermédiaire qui est le caractère et l'individualité du philosophe. C'est avec raison, nous semble-t-il, que M. Ruyssen soutient contre K. Fischer, que le système de Schopenhauer a sa racine dans son caractère (p. 81—95).

Dans la conclusion de ce bel ouvrage, M. Ruyssen montre bien les raisons du succès durable du système. Schopenhauer a procédé à „un filtrage du Kantisme"; il n'en a retenu que les éléments qui pouvaient être intégrés aux principales théories du XIXe Siècle; le volontarisme s'accorde tout naturellement avec le transformisme, et la théorie du primat de la volonté touche au pragmatisme. Ce furent sans doute ces nouveautés qui empêchèrent la génération de 1825 de comprendre Schopenhauer. M. Ruyssen n'a pas cité, à côté de deux critiques de 1820 et de 1829, un compte rendu du monde de Ernst Reinhold (Handb. der allg. Gesch. d. Philos., 1830, III, 486—491) qui sans refuser au Système „quelque chose de subtil d'intéressant et d'original", le rapprochait de la doctrine de Herbart, en faisant une „conciliation de l'idéalisme et du réalisme" et en le présentant comme une „hypothèse panthéiste". Vains efforts pour envelopper dans de vieux habits de nouvelles façons de penser! Emile Bréhier.

O. Hamelin, Le système de Descartes, publié par L. Robin. Paris, Alcan. in-8⁰. 1911. XI—392 p. 7,50 Frcs.

Il faut savoir gré à M. Léon Robin d'avoir publié, dans ce volume les leçons consacrées au système de Descartes par le regretté Hamelin. Dans

une préface, M. Dürkheim caractérise la méthode qu'a suivie, dans l'histoire de la philosophie, l'auteur de l'Essai sur la représentation; c'est une érudition très exacte, un esprit critique très rigoureux mis au service d'une remarquable intelligence philosophique, qui saisit un système non comme une somme d'éléments juxtaposés, mais comme le développement d'une pensée unique qui s'actualise: entre une histoire faite d'accidents, et une histoire complètement pénétrée par la nécessité rationnelle, Hamelin fait revivre la conception aristotélicienne où la raison se mêle à la contingence.

On conçoit d'ailleurs combien une pareille méthode est d'application délicate; l'exposition objective du système y est sans cesse confrontée, plus ou moins consciemment, avec une interprétation du même système, interprétation qui donne à chaque théorie de Descartes leur signification et leur valeur. Car c'est de la valeur qu'il s'agit, si l'histoire doit servir à la culture philosophique. Tout le danger de subjectivisme que pourrait offrir pareil procédé est écarté par la très scrupuleuse érudition de l'auteur.

Cette méthode est d'ailleurs remarquablement propre à nous faire discerner dans la philosophie de Descartes ce qui y est vraiment nouveau, original et fécond. Cependant Hamelin ne paraît pas avoir atteint, dans ces leçons, une vue d'ensemble. L'étude successive de chacune des articulations du système donne lieu à toutes sortes d'ingénieuses et profondes remarques; aucune conclusion ne vient mettre en relief les idées essentielles.

Sur l'ordre des parties de la philosophie, Hamelin démontre que Descartes, en intercalant la métaphysique entre la méthode et la physique, n'a fait que suivre l'ordre réel du développement de sa pensée; d'ailleurs croire qu'il appuie directement la physique sur la méthode, c'est faire de lui un réaliste; et c'est dans son idéalisme que Hamelin voit la raison pour laquelle il a voulu justifier d'abord sa méthode par une métaphysique.

Au sujet de la méthode, deux questions se posent avant tout: Quel est le véritable objet de la méthode? Quel est le rapport de la méthode et de la métaphysique? Sur le premier point, Hamelin fait voir que le critérium de l'évidence concerne le but et non la méthode de la connaissance, que l'intuition et la déduction ne sont pas davantage des procédés méthodiques mais bien des connaissances naturelles, et que la méthode est faite finalement non pour donner des préceptes à ces facultés de connaître mais pour les mettre à même de s'exercer. La principale règle est donc l'ordre; mais pour suivre l'ordre, il faut dégager les degrés de complexité des problèmes (analyse), et, pour cela, dénombrer et énumérer ces degrés (règle de l'énumération). Cette même distinction entre la connaissance naturelle et la connaissance méthodique permet de résoudre le second problème: le particulier, dit-on, précédant toujours le général, la connaissance méthodique concrète, donc la métaphysique, devrait précéder la connaissance de la méthode; or, malgré un texte de l'Inquisitio veritatis, la méthode doit être antérieure. Comment est-ce possible? C'est qu'en effet une connaissance concrète a précédé la méthode, mais c'est la connaissance naturelle (60—104). — Au sujet de la métaphysique, Hamelin note une lacune importante dans le doute méthodique; le doute porte sur les jugements mais non pas sur les idées dont la

valeur cependant, au point de vue idéaliste, a besoin d'être assurée. Quant à l'hypothèse du malin génie, elle implique la supposition non de la fausseté radicale de l'intelligence, mais de la pression d'une nature irrationelle et sans homogénéité avec elle. Le cogito amène une remarque importante; contrairement à l'interprétation traditionelle, Hamelin en fait un raisonnement, non pas certes un raisonnement partant de prémisses universelles, mais un processus vécu, une marche de la pensée à l'être (107—135). Ici se pose la question du cercle vicieux: le critère de l'évidence est garantie par l'existence de Dieu, et c'est lui seul d'autre part, qui a pu nous certifier la vérité de cette existence. Au fond, pense Hamelin, la garantie de la véracité divine n'est qu'un moyen d'échapper à l'hypothèse du malin genie; l'être même, l'être universel est raison, pensée absolue; si la rationalité de l'être est assurée, les modes de connaître voisins de l'évidence, la déduction, la mémoire peuvent être employés avec sécurité (136—191). Ici apparaît pour la première fois cette espèce de dualisme entre la pensée individuelle qui est le point de départ de Descartes, et la pensée absolue qu'il doit atteindre pour fonder la science universelle. Comme le montre Hamelin (p. 200 sq.) c'est ce dualisme qui constitue la véritable difficulté de la preuve ontologique. Mais si l'on se place au point de vue de l'être parfait, la véritable originalité de Descartes, ce qui le distingue entièrement de Spinoza (cf. surtout p. 290—309), c'est son volontarisme, c'est la théorie créationniste qu'il a poussé plus loin qu'aucun prédécesseur, puisqu'il étend la création aux essences.

Il semble que les conclusions générales de l'ouvrage apparaissent surtout dans le chapitre sur la théorie de la certitude (152—166) et sur l'idéalisme de Descartes (167—182). Descartes d'une part reste dans la tradition de la scolastique, en considérant l'entendement comme purement passif avec des objets tout faits agissant sur lui de l'extérieur; les liens mêmes des objets sont considérées comme des choses, et si les idées sont considerées, au moyen du doute méthodique, comme indépendantes de choses extérieures, il n'en reste pas moins qu'elles continuent à exister dans la pensée comme des choses toute faites. Mais d'autre part, Descartes, en distinguant profondément l'idée du jugement, en montrant le part de la volonté dans l'erreur, enfin en définissant la pensée non comme une chose mais comme un rapport de termes corrélatifs, a été fort loin dans la voie de l'idéalisme subjectif.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Emile Boutroux, William James. 1 vol. in-12, 142 p. Paris, Armand Colin, 3 Frcs.

„Philosophie très cohérente, en somme, et de plus en plus claire à mesure qu'elle se développe.“ Le mérite de l'ouvrage de M. Boutroux est, en effet, d'avoir saisi, dans la continuité de son développement, l'oeuvre du penseur américain; la philosophie de James ne va pas de l'expérience à l'idée, mais d'une expérience à une expérience plus large qui comprend et rend intelligible la précédente. M. Boutroux interprète le pragmatisme avec une grande profondeur: Il apparaît clairement, d'après lui, que c'est l'expérience

religieuse qui est la fin et en quelque sorte le mot de l'énigme de toute la pensée de James (p. 136). Elle est d'abord le terme dans l'élargissement successif de l'expérience qui va de la physiologie mécaniste, à la psychologie où la conscience nous montre une continuité d'éléments multiples, puis à la religion où les consciences s'interpénétrent (Ch. I et II). C'est elle qui domine le pragmatisme, et nous fait trouver un critère du vrai (la vérification par les conséquences) qui donne un sens à la vérité religieuse non moins qu'à la vérité physique. Pour Bergson comme pour James, remarque profondément M. Boutroux, notre connaissance pratique est incomplète, mais non pour les mêmes raisons; pour Bergson la connaissance véritable (intuition) est à chercher dans une direction opposée à celle de la connaissance pratique; pour James elle est à chercher dans la même direction poussée jusqu'au bout; alors se produit l'expérience totale identique au réel (Ch. III). C'est encore l'expérience religieuse qui est au fond de sa méthaphysique pluraliste; le pluralisme n'est que la condition matérielle de l'harmonie, de l'interpénétration des êtres qui est l'objet dernier de la vie morale et religieuse (Ch. IV). Sa pédagogie elle-même consiste essentiellement dans la lutte contre le mécanisme, contre l'idée fixe, qui doit faire du corps et de l'âme de bons outils pour la vie spirituelle (Ch. V). Aussi combien M. Boutroux a-t-il raison de faire rentrer la philosophie de James dans la grande tradition classique, et d'y voir, au moins à l'état d'ébauche, non pas l'intellectualisme abstrait, à quoi l'on veut souvent réduire des systèmes comme ceux de Platon ou d'Aristote, mais ce rationalisme concret, où l'intelligibilité signifie la pénétration réciproque de l'idéal et du réel.

D'autre part, et non moins clairement, c'est l'expérience même qui a conduit James à cette fin. Il ne faut pas juger de l'expérience par une idée préconçue; chaque expérience ou vision directe du réel trouve en elle-même sa justification. Dès lors les objets de l'expérience religieuse ne peuvent être ni exclus par l'expérience physique, ni inclus en elle: ni exclus, comme le fait le positivisme; car ce serait faire de l'expérience physique la mesure de toutes les autres; ni inclus; car ces objets seraient non plus expérimentés, mais conclus. C'est donc sa conception très vaste et très vivante des sphères d'expérience irréductibles et cependant solidaires qui lui permet d'introduire au-dessus du moi la société religieuse des consciences.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Paul Gaultier, La Pensée contemporaine (les Grands Problèmes). Paris, Hachette, 1911, in-12. 312 p. 3,50 Frcs.

Série d'essais dans lesquels l'auteur donne des exposés des doctrines épistémologiques de Poincaré et Leroy, du réalisme et de la vie intérieure suivant Bergson, de la théorie des sentiments de Ribot, de la théorie de la liberté de Boutroux et Bergson, de l'esthétique de Charles lalo, de l'ironisme de Paulhan, des idées sociales de fouillée, des idées politiques de G. le Bon, du pluralisme de Boex-Borel, du pragmatisme de James. C'est un exposé assez fidèle et vivant des principales tendances de la philosophie contemporaine en France. Il n'y a entre ces articles qu'un lien assez lâche; l'auteur

a cependant des préférences dogmatiques. Il paraît surtout chercher dans l'anti-intellectualisme et dans les doctrines qui mettent en valeur la réalité et l'efficacité de la conscience un moyen de maintenir certaines affirmations traditionelles. Bien que la pensée soit très disséminée, l'originalité de ce livre nous paraît être en effet de montrer que l'anti-intellectualisme poussé jusqu'au bout ne saurait en rester ni à la science purement conventionnelle de Poincaré et Leroy, ni au pluralisme absolu de Boex-Borel, ni au pragmatisme de James et de Schiller. Toutes ces doctrines nihilistes contiennent en effet par ce qu'elles nient un résidu d'intellectualisme; leur nihilisme est contrebalancé non seulement par l'affirmation de la réalité de la conscience qui donne un type nouveau d'unité et de réalité (Bergson), mais encore plus par celle de l'efficacité des idées rationnelles (fouillée).

Bordeaux. Emile Bréhier.

N. Vaschide et Raymond Meunier, La Psychologie de l'Attention. 1 vol. de la coll. de psychol. expérimentale. Paris, Bloud, in-12. 198 p.

Ce petit livre a été précédé, dans la même collection, d'une pathologie de l'Attention par les mêmes auteurs. Les auteurs, rompus à la pratique expérimentale, donnent d'abord tout l'essentiel de la technique des laboratoires dans l'étude de l'attention et des résultats de cette technique; ces deux premiers chapitres, conçus avec beaucoup d'esprit critique, seront fort utiles au débutant. Puis ils ont choisi quelques groupes de faits qui leur ont paru les plus importants, et à propos desquels ils exposent le résultat de leurs recherches personelles (attention pendant le sommeil) et des recherches de Binet (attention et suggestibilité) et de Beaunis (hypnose et attention). Enfin vient un chapitre sur les théories de l'attention. Mais ce livre qui fait si bien connaître la question au point de vue expérimental, a encore un autre intérêt: „ce n'est point une revue générale que nous avons voulu tenter: c'est une position de problème montrant toute l'étendue d'une question qu'on a, pensons-nous généralement trop limitée.“ Et en effet les auteurs arrivent à une conception dynamique de l'attention; l'attention n'est pas un fait exceptionnel qui se présente seulement sous deux formes: volontaire et spontanée; mais „elle est la plus universelle des fonctions de notre vie mentale; elle est à l'intelligence ce que l'irritabilité réflexe est au système nerveux. Elle n'est pas un état: elle est un acte.“

Bordeaux. Emile Bréhier.

G. Milhaud, Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique. 1 vol. in-8°. Paris, Alcan, 1910. 235 p.

Dans ce volume, le remarquable historien de la pensée scientifique a réuni un certain nombre d'articles: 1. Tannery: hommage rendu à la mémoire de l'auteur de „Science Hellène“. — 2. La pensée mathématique; il voit, chez les grands philosophes, une sorte de „vertige né du maniement ou simplement du contact des spéculations des géomètres“. L'apparition des mathématiques est le fait fondamental dans la constitution des sciences

positives; non pas, comme l'a dit Comte, qu'elles les précèdent chronologiquement, mais „en donnant à l'homme le goût de la libre recherche, en lui donnant le sentiment qu'il peut prétendre à expliquer et à comprendre par les ressources de sa raison, elles ont transformé les conditions dans lesquelles il observait et dégageait les lois" (p. 38). — 3. Les origines des sciences mathématiques dans les civilisations orientales et égyptiennes: l'apport de l'orient dans la science grecque. Il reproduit d'abord deux leçons de 1892, dont voici la conclusion, p. 107: „L'orient a transmis aux Grecs un ensemble de connaissances pratiques, qui ont pu servir de base à leur science, mais celle-ci leur appartient bien véritablement. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle a pour unique but la recherche de la vérité." Cette conclusion est appuyée sur une enquête approfondie qui utilise les découvertes récentes des orientalistes: en arithmétique l'inscription cunéiforme assyrienne traduite par Hincks montre l'emploi d'une numération sexagésimale, et un essai assez timide pour se servir dans l'écriture des nombres de la valeur de position des symboles; le papyrus du Rhind (XVIIIe dynastie), manuel du calculateur, destiné à résoudre des questions pratiques, ne connaît que la duplication et ignore la division. En géométrie, le même papyrus sait évaluer l'aire du carré, mais donne une évaluation en général inexacte de l'aire des quadrilatères, et une intéressante approximation de l'aire du cercle; enfin en Chine et dans l'Inde et peut-être en Egypte on connaît la propriété du triangle qui a pour côtés 3, 4 et 5 de renfermer un angle droit. Mais il n'y a aucune tentative pour les justifier rationellement. Les données astronomiques des orientaux sont assez connues, et la tâche de l'auteur se borne à montrer par quelles observations extrêmement simples ils avaient pu arriver à fixer les équinoxes, et à prédire, d'une manière d'ailleurs fort imparfaite les éclipses. Un article de 1910 vient non pas modifier la conclusion, mais reconnaît que la mathématique orientale était plus riche qu'on ne pouvait le croire il y a vingt ans. D'abord un papyrus de Cahun (XIIe dynastie) prouve définitivement en Egypte la connaissance réelle du triangle dont les côtés sont 3, 4 et 5. Plus important est le traité hindou d'Apastamba dont le contenu remonterait au-delà du VIIe siècle avant l'ère chrétienne; non seulement il indique d'autres triangles rectangles à côtés entiers que le triangle 3—4—5; mais il donne l'énoncé général du théorème du carré de l'hypoténuse, donne pour construire la diagonale d'un carré une curieuse approximation de $\sqrt{2}$, et résout le problème de la transformation d'un rectangle en carré, et d'un carré en carré plus grand. Mais, à la suite de Cantor et de Thibaut, l'auteur fait voir comment ces propositions et ces solutions pouvaient s'appuyer non sur des démonstrations raisonnées, mais sur des démonstrations intuitives très simples ou sur des inductions de l'expérience. Il n'en reste pas moins que la géométrie pythagoricienne devait se constituer d'abord moins par la découverte de propositions nouvelles que par celle d'une démonstration rigoureuse de propriétés déjà connues. — 4. Le traité de la méthode d'Archimède: à propos du manuscrit d'Heiberg (**Hermès**, **XLII; Revue générale des sciences, nov. et déc. 1907**). **Les** démonstrations proposées par Archimède et fondées sur la mécanique marque-

raient de rigueur à son sens, parce qu'elles introduiraient une notion que toute la géométrie grecque tendait à exclure, celle de mouvement; et la composition des aires par une somme d'éléments linéaires, employée dans la démonstration, indique moins la substitution d'une méthode analogue à la méthode infinitésimale des modernes à la méthode grecque d'exhaustion que le retour à des vues plus anciennes et plus intuitives. — 5. Descartes et la géométrie analytique. Tous les historiens du XIXe Siècle ont vu la nouveauté de la Géométrie de Descartes dans l'invention de la géométrie analytique: or c'est ce que n'ont pensé ni Descartes, ni Fermat qui applique, indépendamment de lui, les mêmes procédés de représentations des courbes, ni aucun mathématicien du XVIIe Siècle. C'est que les procédés de la géométrie analytique, l'emploi des coordonnés (l'auteur en donne un exemple convaincant) avaient été déjà découverts par les Grecs. — 6. Descartes et la loi des Sinus. M. Milhaud donne une démonstration définitive que Descartes n'a pas copié Snellius: l'idée de la loi est née indépendamment chez l'un et chez l'autre d'après les suggestions de Kepler, leur maître commun en optique. — 7. Les lois du mouvement et la philosophie de Leibniz. Cet article montre comment la mesure de la force motrice que Leibniz a substituée à celle de Descartes se rattache à sa métaphysique. — 8. Descartes et Newton, défense du cartésianisme contre certaines tendances à voir chez Newton la première apparition de l'esprit positiv.

Bordeaux. Emile Bréhier.

Erklärung, Josef Popper (Lynkeus) betreffend.

Die Unterzeichneten bitten Sie, hochgeehrter Herr Professor, als den Herausgeber des „Archiv für Geschichte der Philosophie" um gefällige Aufnahme folgender Erklärung.

Wir haben mit Befremden in Ihrem so vortrefflich geleiteten und wissenschaftlich hochstehenden „Archiv" Bd. 25, Heft 1, S. 2 (1911) die ablehnende und wenig achtungsvolle Beurteilung des Werkes von Lynkeus „Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen" (Leipzig 1910) gelesen. Wir alle kennen den Verfasser als scharfen Beobachter, feinsinnigen Schriftsteller und mathematisch-technisch geschulten Gelehrten. Vor allem aber verehren wir in ihm den warmfühlenden Menschen, der in vollkommener Unabhängigkeit dasteht und sein wissenschaftliches und schriftstellerisches Können dazu verwendet, um die Forderung Kants, jeden Menschen als Selbstzweck anzusehen, nicht etwa theoretisch neu zu begründen, sondern als praktisch durchführbar zu erweisen. Lynkeus ist der Schriftstellername des Herrn Josef Popper, Ingenieur in Wien. Er hat eine Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen, besonders auf dem Gebiete der Flugtechnik veröffentlicht, die in Fachkreisen sehr geschätzt werden. Seine

n vielen Auflagen verbreiteten ,,Phantasien eines Realisten" enthalten unserer Überzeugung nach Gedanken und Szenen von bleibendem Wert. Die kleine Schrift ,,Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen und kulturellen Bedeutung" (1886) betrachten wir als einen wertvollen Beitrag zur Ästhetik und Kulturphilosophie. Das in dritter Auflage vorliegende Werk von Popper-Lynkeus ,,Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben" enthält neben einer vortrefflichen Charakteristik Voltaires, zu dessen hundertjährigem Todestage die erste Auflage im Jahre 1878 erschien, eine ganze Reihe sozial-reformatorischer Vorschläge, in denen der Verfasser ohne radikale Änderung der Gesellschaftsordnung den wichtigsten Forderungen der Menschlichkeit gerecht werden will. Die praktische Durchführbarkeit dieser Vorschläge wird der Verfasser in einem größeren, mit statistischen Nachweisen versehenen Werke zu erweisen suchen, das dem Abschlusse nahe ist. Das im Archiv so ungünstig beurteilte Buch über das Individuum, das als Einleitung zu dem größeren Werke gedacht ist, tritt mit großer Wärme für den Wert eines jeden Menschenlebens ein und soll den Reformplänen des Verfassers in bezug auf die Nähr-Armee, den Krieg und die Rechtspflege zur Grundlage dienen. Wir sprechen deshalb die Überzeugung aus, daß der Gelehrte und Schriftsteller Josef Popper-Lynkeus als warmfühlender und zugleich praktisch-besonnener Sozial-Reformator die ernste Beachtung aller derjenigen verdient, denen am geistigen und sittlichen Fortschritt der Menschheit gelegen ist.

Dr. Rudolf Eisler,
Wien.

Ing. Leo Gilbert,
Wien.

Rudolf Goldscheid,
Wien.

Prof. Dr. Wilhelm Jerusalem,
Wien.

Prof. Dr. Anton Lampa,
Prag.

Prof. Dr. Ernst Mach,
Wien.

Prof. Dr. Robert Michels,
Turin.

Dr. Julius Ofner,
Reichsratsabgeordneter, Wien.

Prof. Dr. Josef Petzoldt,
Spandau bei Berlin.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus. Herausgegeben von A. Goedecemeyer. Leipzig, Diederich.

— der Fries'schen Schule. B. III. H. 4. Göttingen, Vandenhoeck.

Ästhetik, Textausgaben und Untersuchungen zur Geschichte der —. Hrsg. von A. Winkler. Wien, Schmid.

Bäumker, F., Die Lehre Anselms von Cantenbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Müster, Aschendorf.

Elkanay ben Aaron, Die moralische Weltordnung und das Gesetz der Menschengeschicke. Leipzig, Wigand.

Flügel, O., Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 5. Aufl. Langensalza, Beyer.

Freimark, H., Moderne Theosophen und ihre Theosophie. Leipzig, Heims.

Gilbert, O., Griechische Religionsphilosophie. Leipzig, Engelmann.

Groß, F., Eine Darstellung der Kantischen Welt- und Lebensanschauung. München, Bruckmann.

Henning, H., Goethe und die Fachphilosophie. Straßburg, Bongard.

Jaeger, W., Zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin. Weidmann.

Kastil, A., Fries Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Göttingen, Vandenhoeck.

Kesseler, K. R., Euckens Bedeutung für das moderne Christentum. Bunzlau, Kreschmer.

Levinstein, G., Philosophische Betrachtungen. Nachlaß. Berlin, Simion Nf.

Schellings Werke. 3 Bände. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Meiner.

Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Hrsg. von H. Schmidt. Leipzig, Kröner.

Schroeter, J., Plutarchs Stellung zur Skepsis. Leipzig, Diederich.

Uebele, W., Tetens, nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Berlin, Reuther.

Ziegler, J., Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Berlin, Reimer.

B. Englische Literatur.

Cumont, F., Oriental Religions in Roman Paganism. Chicago.
Hodge, F., Locke and formal Discipline. Linchburg.
Hundson, W., The Treatment of Personality by Locke, Berkeley and Hume. The University of Missouri Studies.
James, W., Memories and Studies. London, Longmans.
Margoliouth, D., The Poetics of Aristotle. London, Hodder.
Meredith, J., Kants Critique of Aesthetic Judgment. Oxford, Clarendon Press.
Muir, W., The Life of Mohammad from original Sources. Edinburgh, Grant.
Pott, H., Fr. Bacon and his Secret Society. London, Banks.
Richards, H., Platonica. London, Grant Richards.
Royce, J. W. James, and other Essays on the Philosophy of Life. New York, Macmillan.

C. Französische Literatur.

Berr, H., La synthèse en Histoire. Paris, Alcan.
Lechami. Précis de philosophie. Paris, Hatier.
Levy, L., Maïmonide. Paris, Alcan.
Maire. Bibliographie sur Pascal. Paris, Hermann.
Villey, P., L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et Rousseau. Paris, Hachette.

D. Italienische Literatur.

Amendola. Maine de Biran. Firenze.
Cimbali. Il nuovo diritto internationale. Roma, Lux.
Gentile, G., Bernardino Telesio. Bari, Laterza.
Perego, L., L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporaneo. Modena, Formiggini.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 144. H. 2. Braun, O., Herders Kulturphilosophie. Schwarz, Zum 60. Geburtstage Falckenbergs.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXV. H. 1. Bäumker, Über die Philosophie Bergsons.

The philosophical Review. Vol. XXI. No. 121. Külpe, Contribution to the History of the Concept of Reality. Lovejoy, The Problem of Time in Recent French Philosophy. Rogers, Nietzsche and Democraty.

Mind. No. 81. Leone, The Vedantic Absolute.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. Vol. IX. No. 2. Montague, The New Realism and the Old.

The Hibbert Journal. Vol. X. No. 2. Lodge, Balfour and Bergson. Rivers, The primitive conception of death.

Revue de Métaphysique et de Morale. An. XX. No. 1. La Chesnais, La Nature et l'Homme d'après S. Ibsen. Nerero, La socio-psychologie de W. Wundt.

Revue de Philosophie. An. XXII. No. 1. Louis, Note sur le prétendu fidéisme de Pascal.

— No. 2. Mentré. Note sur les origines de l'idée de raison chez Cournot.

Revue philosophique. An. XXXVII. No. 1. Basch, Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine.

Revue Néo-Scolastique. An. XVIII. No. 72. Lottin, Le libre arbitre et les lois sociologiques d'après Quebelet. Krebs, Le treité „de esse et essentia" de Thierry de Fribourg. Du Roussaux. Le néo-dogmatisme. De Wulf. Le mouvement néo-scolastique.

La Cultura Contemporanea. V. V. Fasc. 1. Neal, Il nuovo realismo americano.

La Cultura filosofica. An. V. No. 5—6. Masci, Gli „Studi kantiani". Zuccante. Il Prof. Tocco e la questione platonica. Mondolfo, La Filosofia di G. Bruno e la Interpretazione di Tocco. Caló, Gli studi di storia religiosa del Tocco. De Sarlo, Il Significato del Neocritismo.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Andressen, W., Der Wert der Rechtsgeschichte und seine Grenzen. 1911. Leipzig, Frankfurter.

Braun, O., Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Leipzig, Göschen.

Cunz, Th., Geschichte der Philosophie. Marburg, Elwert.

Eucken, R., Können wir noch Christen sein? 1911. Leipzig, Veit.

Fay, A., Die Idee. Leipzig, Teichmann.

Gloege, G., Novalis „Heinrich von Osterdingen" als Ausdruck seiner Persönlichkeit. 1911. Leipzig, Avenarius.

Hamilton, E., Perzeptionalismus und Modalismus. Übersetzt von Klose. 1911. Leipzig, Klinkhardt.

Heiberg, J. L., Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum. Leipzig, B. G. Teubner.

Henning, H., Kants Nachlaßwerk. Straßburg, Bongard.

— Goethe und die Fachphilosophie. Ebd.

— Irrgarten der Erkenntnistheorie. Ebd.

Horten, M., Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi. Halle, Niemeyer.

Jacoby, G., Herder als Faust. 1911. Leipzig, Meiner.

Jaeger, W. W., Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin, Weidmann.

Kinkel, J., Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von Aristoteles. 1911. Leipzig, Humblot.

Kochalsky, A., De sexti empirici vadersus logicos libris quaestiones criticae. (Diss.) Marburg.

Kühtmann, A., Zur Geschichte des Terminismus. 1911. Leipzig, Quelle & Meyer.

Le Bon, G., Psychologie der Massen. Autoris. Übers. v. R. Eisler. Zweite Auflage. Leipzig, Klinkhardt.

Moede, W., Gedächtnis in Psychologie, Physiologie und Biologie. (Diss.) Leipzig, W. Engelmann.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Begr. von K. Kehrbach. Bd. XLIX. Berlin, Weidmann.

Oehler, R., Nietzsche als Bildner der Persönlichkeit. Leipzig, Meiner.

Pfannkuche, A., Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Zweite Auflage. Leipzig, B. G. Teubner.

Ritzenfeld, A., Procli diadochi lycii institutio physica. Ebd.

Römer, A., Gottscheds pädagogische Ideen. Halle, Niemeyer.

Roscher, W. H., Die neuentdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen und ihre Beurteilung durch H. Diels. Leipzig, Kohlhammer.

Rupp, Jul., Gesammelte Werke. Bd. IX, Öffentliches Leben. Leipzig, Fr. Eckardt.

Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung. 2 Bde. Leipzig, A. Kröner.

Stern, V., Monistische Ethik. 1911. Leipzig, Barth.

Susemihl, Fr., Aristotelis ethica nicomachea. Ed. tertia. Leipzig, Teubner.

Thiel, E., der ethische Gehalt des Gorgias. 1911. Breslau, Fleischmann.

Werner, O., Kraft und Stoff. Bewußtsein und Leben. Zweite Aufl. Gotha, Fr. A. Perthes.

— Zur Lösung des Welträtsels. Ebd.

Wernicke, A., Kants kritischer Werdegang. 1911. Braunschweig, Meyer.

Ziegler, J., Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Berlin, G. Reimer.

B. Französische Literatur.

Lagrésille, H., Monde Moral, l'ordre des fins et des progrès. Paris, Fischbacher.

C. Englische Literatur.

D'Alfonso, Speculative Psychology and the Unity of Races. Rome, Loescher.

More, P. E., Nietzsche. Boston, Houghton Mifflin Co.

Wheeler, Ch., Critique of pure Kant. 1911. Boston, The Arakelyan Press.

D. Italienische Literatur.

Mondolfo, R., Il materialismo storico in Federico Engels. Genova, A. F. Formiggini.

Vecchio, G. del, La communicabilità del diritto. Trani, Vecchi et Co.
